

FUNDACIÓN "SER. Y SABER"

**PRIMER COLOQUIO INTERNACIONAL
SOBRE
ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA
IN-SISTENCIAL**

(14, 15 y 16 de agosto de 1979)

Depalma

Al P. Eduardo Bonet
con el mejor recuerdo
de su visita
Ismael Cuiles H

B. A. 7 mayo 1982

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA IN-SISTENCIAL



145
JORA
1981

FUNDACIÓN "SER Y SABER"

**PRIMER COLOQUIO INTERNACIONAL
SOBRE
ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA
IN-SISTENCIAL**

(14, 15 y 16 de agosto de 1979)



EDICIONES *Depalma* BUENOS AIRES

1981

FUNDACIÓN "JES Y SÁENZ"

PRIMER CONGRESO INTERNACIONAL

SOBRE

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

IN-SISTENCIAL

(14, 15 y 16 de agosto de 1972)



EDICIONES *Depalma* BUENOS AIRES

Talcahuano 494

Hecho el depósito de ley. Derechos reservados. Impreso en la Argentina.

FUNDACIÓN "SER Y SABER"

(Personería jurídica en trámite)

CONSEJO DE ADMINISTRACIÓN

Presidenta: María Mercedes Terrén.

Vicepresidente: Publio Ferro.

Secretaria: Sara Wainer de Victoriano.

Tesorero: Vicente José Victoriano.

Vocales: María Delia Terrén de Ferro.

Ricardo Constantino.

Arturo Prins.

Javier Ferro.



PRESENTACIÓN

Un grupo de profesores y amigos del R.P. Dr. Ismael Quiles S.J. decidieron crear una Fundación para promover el estudio y difusión de sus obras. La Fundación quedó constituida el 31 de julio, festividad de San Ignacio de Loyola, de 1979. Se resolvió denominarla "Ser y Saber". Su espíritu y objetivos quedaron expresados en el art. 2 de su Estatuto:

"Considerando:

"a) que la filosofía in-sistencial del R.P. Ismael Quiles S.J. expresa una concepción integral del ser del hombre, la cual es conforme con las auténticas experiencias y expresiones de la naturaleza humana;

"b) que aclara su esencia y dignidad de persona, coincidente con la filosofía cristiana, con una misión individual, social y trascendente recibida de Dios;

"c) y que, en consecuencia, puede aportar un particular esclarecimiento a los problemas individuales y sociales del mundo contemporáneo.

"Los propósitos de la Fundación son los siguientes:

"1) En general: promover las investigaciones sobre la filosofía in-sistencial del R.P. Ismael Quiles S.J. y difundir sus obras, por todos los medios apropiados.

"2) En especial: trabajar por la publicación de sus *Obras completas*, y en toda clase de ediciones que puedan contribuir al mayor esclarecimiento y difusión de su pensamiento; otorgar premios, becas y distinciones con el mismo objeto; organizar cursos, conferencias, coloquios, congresos y promover toda clase de inicia-

tivas que concurren a los fines antedichos, en el país y en el extranjero”.

Dentro del plan de actividades de la Fundación se creyó conveniente comenzar con la organización de coloquios nacionales e internacionales a los cuales se invitaría a distinguidos estudiosos, para presentar ponencias relacionadas con la filosofía in-sistencial.

El primer Coloquio tuvo lugar en Buenos Aires, del 14 al 16 de agosto de 1979. Se realizó en un ambiente íntimo de estudio que mantuvo elevado el interés de todos los participantes, durante la lectura y discusión de las ponencias. En este volumen publicamos el texto completo de ellas.

Creemos que representan una seria contribución al estudio de la filosofía in-sistencial, que incide, como es lógico, en la investigación de varios problemas filosóficos acerca del hombre, de gran actualidad en nuestro momento histórico.

Quiera Dios que podamos contribuir a un estudio filosófico más profundo de la verdadera realidad del hombre y a un mayor reconocimiento de su dignidad y de su alto destino, que será la mejor preparación de la persona humana para reconocer y vivir el mensaje de la gracia y del destino sobrenatural que Cristo nos ha revelado.

Los filósofos cristianos saben muy bien que la filosofía alcanza su verdadera iluminación cuando se abre a la revelación sobrenatural.

MARÍA MERCEDES TERRÉN.

Presidenta

Fundación “Ser y Saber”.

LA FILOSOFÍA IN-SISTENCIAL

El P. Ismael Quiles S.J. ha venido trabajando en la filosofía in-sistencial desde 1949. En octubre de ese año presentó su comunicación al Primer Congreso Nacional de Filosofía, celebrado en Mendoza.

Desde entonces ha desarrollado su intuición central de la "in-sistencia" como esencia del hombre en varios trabajos. Los principales son:

Más allá del existencialismo.

Das Wesen des Menschen.

Tres lecciones de metafísica in-sistencial.

Pero en otros trabajos, como *La persona humana*, *Libertad y cultura*, *Persona y sociedad hoy*, ha ampliado y aplicado la teoría a diversos aspectos del hombre.





ÍNDICE

<i>Presentación</i> , por la prof. MARÍA MERCEDES TERRÉN, presidenta de la Fundación "Ser y Saber"	IX
<i>Para un diálogo cultural con el Islam</i> , por el Sr. NADJ-UD-DINE BAMMATE, subdirector general adjunto de Cultura de la Unesco	1
<i>Filosofía integral del hombre</i> (Un bosquejo de antropología metafísica), por el Dr. Jur. Phil. AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, rector de la Universidad Regiomontana, presidente emérito de Estudios Humanísticos y catedrático de Antropología Filosófica y Metafísica (México)	11
<i>Persona humana e in-sistencia</i> , por el Dr. ALBERTO CATURELLI, prof. de la Universidad Nacional de Córdoba, director de la revista "Filosofar Cristiano", Córdoba, Argentina	45
<i>Teoría in-sistencial y palabra</i> , por el Dr. NÉSTOR AMÍLCAR CIPRIANO, prof. de la Universidad del Salvador, de la Universidad Nacional de Buenos Aires y de la Universidad Católica de La Plata	63
<i>In-sistencia y saber absoluto</i> (Las relaciones entre experiencia metafísica en la fenomenología del espíritu de Hegel y en la antropología filosófica in-sistencial de Ismael Quiles), por el Dr. CARLOS A. CULLEN, profesor de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, Buenos Aires ..	79

- Filosofía in-sistencial y misticismo*, por el Dr. LUIS FARRÉ, prof. de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina 93
- La filosofía in-sistencial y la concepción de la historia*, por la prof. MARÍA DELIA TERRÉN DE FERRO, prof. de la Universidad del Salvador y de la Universidad Nacional de Buenos Aires e investigadora de Ilicoo (Conicet y Universidad del Salvador, Buenos Aires) 111
- Plotino y la antropología filosófica in-sistencial*, por el Dr. FRANCISCO GARCÍA BAZÁN, prof. de la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador e investigador de Ilicoo (Conicet y Univ. del Salvador, Buenos Aires) 119
- El fondo del alma en el maestro Eckhart*, por el lic. WALTER GARDINI, prof. de la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador e investigador de Ilicoo (Conicet y Univ. del Salvador, Buenos Aires) 141
- La experiencia de Dios en el Islam y en el cristianismo*, por el Dr. SALVADOR GÓMEZ NOGALES, secretario del Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, España 163
- El proceso de la conciencia en la intuición, según Bergson*, por el lic. GUILLERMO HAHN, prof. de la Facultad de Ciencias de la Educación y la Comunicación Social y de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador e investigador de Ilicoo (Conicet y Univ. del Salvador, Buenos Aires) .. 195
- Humanização reflexivo-critica do conhecimento da verdade* (Uma contribuição gnosiológica pluridimensional a antropologia filosófica in-sistencial), por el R.P. Dr. STANISLAUS LADÚSANS, director del Centro de Pesquisas Filosóficas de São Paulo, Brasil, y presidente de la Asociación Católica Interamericana de Filosofía (ACIF) 217
- La vertiente creativa de la filosofía in-sistencial*, por el Dr. RICARDO MARÍN IBÁÑEZ, director del Departamento de Peda-

gogía Sistemática, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Universidad de Valencia, España	239
<i>El tema de la autoconciencia en el platonismo alejandrino</i> , por el Dr. JOSÉ PABLO MARTÍN, prof. de la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador e investigador de Ilicoo (Conicet y Univ. del Salvador, Buenos Aires) ...	259
<i>La estructura del hombre en el tomismo neoplatónico</i> , por el R.P. lic. JULIO RAÚL MÉNDEZ, prof. de la Universidad Católica de Salta, Argentina	273
<i>La doctrina del hombre en la filosofía in-sistencial</i> , por el prof. DIEGO F. PRÓ, prof. y director de la Sección Historia del Pensamiento Argentino del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina	291
<i>La filosofía in-sistencial desde 1960</i> , por el Dr. ISMAEL QUILES S.J., director y profesor de la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador y director de Ilicoo (Conicet y Univ. del Salvador, Buenos Aires)	313
<i>Aporte de la filosofía in-sistencial a mi concepción de la acción educativa</i> , por la prof. MARÍA MERCEDES TERRÉN, vicerrectora académica, decana y profesora de la Facultad de Ciencias de la Educación y la Comunicación Social de la Universidad del Salvador e investigadora de Ilicoo (Conicet y Univ. del Salvador, Buenos Aires)	323
<i>In-sistencia e interioridad oriental cristiana</i> , por el Dr. ROMÁN ZUZEK S.J., prof. del Pontificio Istituto Orientale, Roma, Italia	331
<i>Encuentro con el Islam</i> (Conferencia en el acto académico público), por el Sr. NADJ-UD-DINE BAMMATE, subdirector general adjunto de Cultura de la Unesco	347

Participaron del Coloquio sin presentar ponencia:

Dr. MANUEL GUTIÉRREZ SEMPRUN, rector del Instituto de Filosofía, Ciencias y Letras de Montevideo, R. O. del Uruguay.

Dr. JUAN C. SCANONE S.J., prof. de la Facultad de Filosofía del Colegio Máximo de San Miguel, Buenos Aires, Argentina.

Prof. TETSI SUZUKI, secretario ejecutivo del Comité Interuniversitario para los Estudios Orientales de América Latina (Cociesoral), São Paulo, Brasil.



1

PARA UN DIÁLOGO CULTURAL CON EL ISLAM

Prof. NADJ-UD-DINE BAMMATE.

La presente comunicación tratará de establecer un lazo entre dos temas fundamentales del Coloquio: la filosofía in-sistencial como medio de conocimiento y el diálogo dentro del respeto mutuo entre todas las culturas.

Uno y otro, estos dos temas, serán tratados partiendo del caso concreto de la civilización en el Islam. A partir del ejemplo específico de una civilización dada, el tema puede ser tratado, a fin de hacer más tangible el testimonio, por la referencia a ciertas situaciones culturales precisas. Por supuesto que el mismo diálogo con el Islam plantea, en el comienzo mismo, el problema de la comprensión hacia todas las culturas orientales, y, también, de la mentalidad occidental moderna. Podría, por tanto, ser trasladado al hecho general.

El ejemplo del Islam es, sin duda, particularmente característico: Ninguna civilización, quizá, ha llevado más lejos el empeño de integración entre todos los aspectos de la vida, cualesquiera que sean, teológicos, metafísicos y místicos, con el principio de unidad o *tawhid* como clave, hasta las instituciones, los derechos, los aspectos sociales o morales.

Esta crisis actual, que alcanza a todas las civilizaciones, se presenta, pues, a la vez, en el Islam sobre un plano tanto moral como material; no es sólo extranjero, en sus orígenes toca al corazón mismo de la civilización islámica.

¿Por qué la civilización islámica no sólo es desconocida hoy, sino, lo que es más grave, mal conocida? La responsabilidad es compartida; ésta incumbe, sin duda, a los musulmanes mismos, tanto como a los especialistas en orientalismo o al gran público. Las causas son, pues, numerosas. El mal está relacionado con la naturaleza misma de este conocimiento y sus enfoques. En primer lugar, el mal es metodológico, y por ello el método de conocimiento por la interioridad, la comprensión in-sistencial, que no ha sido debidamente empleada hasta ahora, merece ser considerada debidamente.

Conviene dilucidar una fuente de incomprensión más desorientadora, la que proviene de los especialistas mismos, que tienen por objeto estudiar e interpretar al Islam como al Asia entera. Significa que los orientalistas necesitan una reforma enérgica en sus métodos, felizmente en marcha o al menos iniciada.

Entre los elementos críticos voy a detenerme solamente en tres. En primer lugar el auge de las disciplinas de investigación (la especialización puede ser necesaria y creciente), pero a ellas se opone con frecuencia, sin suficientes resultados, el esfuerzo interdisciplinario, que en general carece, todavía, de rigor científico. Así, uno es economista del desarrollo, desconociendo los datos sociales, o hace historia, reducida a la simple cronología porque ignora las realidades culturales, y así en otros casos. La división entre las disciplinas es acompañada por la división en áreas geográficas: se es arabista, iranólogo, especialista en lenguas africanas o del Sudeste asiático.

A comienzos del último siglo, Silvestre de Sacy im-



ponía el conocimiento de lo que entonces se llamaba "las tres lenguas": el árabe, el turco y el persa, a los cuales se agregarían hoy el uralo-altaico, el malasio, el haussa y tantas otras. De manera diferente, la unidad de la cultura islámica, afirmada y defendida por aquellos que la viven hoy, se encuentra disecada, incomprensible para los mismos expertos. El conocimiento que hace falta urgentemente y que un enfoque in-sistencialista puede aportar, es el de los valores morales y de los principios, no reservados a una minoría de teólogos, sino como la base misma de toda investigación científica y de todo enfoque humano del tema. Por cuanto la unión entre el modelo trascendental, siempre presente en la conciencia de los humildes, surgiendo de los humildes diría yo, y la aplicación a la vida, la unión entre lo espiritual y lo temporal, la voluntad de *tawhid*, de unidad, de poner en relación todos los principios a la vez, metafísicos y sociales, son los que constituyen la existencia cotidiana de las comunidades islámicas.

Otra fuente de incomprensión por parte de los expertos, al lado de la especialización extrema de las disciplinas de investigación, es el incremento del dominio de los estudios musulmanes considerados antes, bajo un punto de vista estrictamente geográfico, dentro de la dispersión de las *áreas-studies*, la división es mantenida muy claramente, y acentuada entre las ciencias humanas de la investigación tradicional y las ciencias sociales contemporáneas.

El divorcio parece establecerse entre un método esencialmente histórico y filológico, por una parte, que caracteriza un orientalismo clásico, y por otra parte, separado, una *social-science* que observan estos pueblos en una perspectiva reductora, esencialmente economista, considerándolos primero en su pobreza y luego en su esfuerzo por el desarrollo.

En otras palabras, ellos los estudian en su decadencia

como naciones proletarias, principiantes, dispuestas a lo más a su *"take-off"*. Ellos descartan fácilmente la profundidad del campo histórico, cultural y religioso. Esta profundidad de campos multiplica para el Islam, como para todo el Oriente, los clasicismos y aun los academismos. Ante todo, hay un impulso a considerar a los pueblos como un tercer mundo, solamente como en vías de desarrollo, es decir, comenzando por una alienación en relación a otras civilizaciones pasadas, porque ellas llevan consigo, sin duda más esencialmente, valores diferentes.

Tal método modernista reduce el objeto de estudio, lo aplana sobre dimensiones unilaterales, como en un mapa de Ptolomeo. Les niegan su identidad cultural, sus aportes propios a la civilización universal, es decir, que el conocimiento in-sistencial representa el camino exactamente opuesto.

La última causa de incomprensión del Islam y del Oriente que deseo señalar aquí, es la reducción a parámetros de una sola civilización, más todavía a una simplificación del Occidente mismo.

La investigación de otras culturas parece llevarse a cabo según ciertos caminos que retoman demasiado el pensamiento del siglo XIX: el economismo, el positivismo, el mecanicismo, el evolucionismo, la fe en el progreso rector de la historia. La ciencia moderna del Oriente se dice y se tiene por objetiva, sin duda alguna. ¿Lo es ella realmente hasta el punto de liberarse de ciertos postulados tenidos como eminentemente racionales y objetivos, por tanto, universales, cuando ellos en realidad pertenecen a un momento de una determinada civilización?

El economismo, con su laicismo subyacente, es en realidad un aplastamiento, un reduccionismo de una realidad cultural compleja, que debe ser estudiada de manera integral.

Después de estos señalamientos metodológicos, que ya dan su justificación al método in-sistencial, para un diálogo verdadero de las culturas, establecido sobre su interioridad, sobre sus valores propios, y no sobre intereses o sobre filosofías exteriores, querría ilustrar mi propósito con tres casos: el de la profesión de fe musulmana, la "chahada", que es esencial al Islam en su totalidad; el derecho musulmán, el fiqh; y el de la filosofía musulmana, la "falsafa".

Es justo comenzar exponiendo sobre el Islam, por la profesión de fe, la "chahada". Esta fórmula es, en efecto, considerada como una síntesis del Islam. Ella es suficiente, si es pronunciada, para hacer de todo ser humano un musulmán. La fórmula puede traducirse por: "No hay Dios, si Dios no existe", y está formada por dos partes: una negativa, "no hay", y otra positiva, "existe". En verdad, la exclusión expresada en el primer miembro de la frase es universal y absoluta, *nada existe*. Ningún ídolo, ninguna fuerza ni ninguna riqueza; ninguna de las adquisiciones, ni ninguno de los acontecimientos condicionados que por su acumulación parecen hacer una vida. *Nada es*; en este sentido la negación es más total, más decisiva que la duda hiperbólica de Descartes. Ésta salva, al menos, al sujeto que piensa, a fin de restablecer sobre esta evidencia la conciencia. Aquí *no hay nada*; el sujeto mismo, en tanto ser individual, condicionado, parece disuelto.

Pero lo que desaparece, no son solamente los ídolos exteriores más groseros, el dinero, el imperio, las ansias de acumular algo, sino que de manera más sutil lo son también las cualidades, en la medida en que son consideradas como separadas de su fuente, que son encerradas sobre su propia suficiencia, tienen en ellas mismas sus límites, como la inocencia, la justicia, el bien, los méritos. En la medida

que ellas aparecen como fines en sí mismas, son igualmente ídolos.

Así, la realidad del mundo no es afirmada en sí, sino experimentada como una negación de la negación. Afirmar el mundo en sí, separado, sería un acto de idolatría, sería tratarlo como objeto inerte. La realidad se expresa como negación de la negación, se comprende no en una asimilación del exterior hacia el interior, sino por una "metanoia", un volver, una conversión del sujeto hacia sí mismo, en un acto de percepción a la vez objetivo y subjetivo.

Esta vía negativa o apofática será la vía del Islam, ella es la vía anti-idólatra por excelencia. "Ella no dice dos", como dice la tradición, es decir, no pone dos realidades: el sujeto que conoce y el sujeto conocido.

También el conocimiento y el diálogo pasan por una interiorización común, y no por un compromiso exterior. Está allí una de las oportunidades futuras del pensamiento in-sistencial.

Así como un individuo no puede tener un diálogo verdadero con otro, a menos que él esté arraigado antes en su ser mismo, el diálogo entre las culturas no puede ser auténtico a menos que él se arraigue en la experiencia de sus propios valores. El universalismo no pasa por las técnicas conformistas del término medio, porque sería un falso universalismo nivelador; él pasa por lo específico, lo particular, lo rico en todos los aportes originales.

También el derecho en el Islam es totalmente diferente al derecho en la tradición occidental; está fuertemente cargado de ética, es a la vez norma moral e institución. Las construcciones bipartitas en derecho positivo y derecho natural, le son extrañas. Es por esto que el "fiqh", el derecho musulmán, toma algo de las facultades de derecho, de la teología, de la filosofía y de las ciencias humanas para su ejercicio.



Del mismo modo, la filosofía no se reduce, como se ha creído durante mucho tiempo, a la escolástica, en la "falsafa". En verdad, así como la mayoría ha retenido solamente una parte de Santo Tomás, en el Islam se ha retenido una parte solamente de Ibn Sina o de otros.

Ibn Sina aparece en toda su estatura de hombre de síntesis, uniendo la razón y la fe, la inteligencia y la intuición, en una voluntad grandiosa de totalidad, donde la experimentación física se une a la experiencia metafísica. En este sentido, él representa a la civilización del Islam en uno de sus momentos de apogeo, con la constante voluntad de unidad.

Asimismo, en la sociología de hoy, se considera a Ibn Khaldoun un precursor de Vico, de Pareto, de Marx, según las diversas opiniones, pero su personalidad no se agota con este tema, es también un jurista malekita, particularmente severo, un diplomático a la búsqueda de equilibrios en circunstancias inestables, un autor místico de un "Tratado de los nombres divinos". Ver en él solamente un precursor de la sociología o de la historia científica sería erróneo.

De la misma manera, Omar Khayyam es más conocido en Oriente como sabio en matemáticas y, sobre todo, en álgebra; en cambio en Occidente, sobre todo a través de la traducción de Fitzgerald, como un poeta, y, aun hoy, nos interrogamos sobre la capacidad mística de su poesía, mientras que en Oriente no cabe ninguna duda que ella forma parte de una tradición, sólidamente establecida, de temas e imágenes místicas.

Todos los ejemplos apuntan a una realidad: en Islam la frontera entre lo científico, lo filosófico y lo poético es menor que en Occidente. Es por eso que la trasposición de otras categorías de pensamiento es forzosamente alienante para una justa comprensión.

La palabra "hakim" designa, a la vez, al hombre de ciencia: el médico; al hombre de conocimientos: el sabio; y al hombre justo: el juez. Lo mismo la palabra "dine", que se remonta a una vieja raíz aramea, donde se encuentra la idea de justicia, que se traduce generalmente por "religión", y que no tiene para nada el sentido psicológico que ha tomado en el Occidente moderno, significando sobre todo "vía", "modo de vida"; así, mediante una noción a la vez general y social, este vínculo entre los diferentes órdenes del pensamiento no puede ser percibido exactamente, por un pensamiento analítico, esencialmente disperso, como lo es en la investigación occidental moderna.

Es aquí que una aproximación in-sistencial que retorna hacia un centro que unifica, hacia el interior de donde proceden las formas, coincide con la necesidad de un conocimiento del Oriente en general y del Islam en particular.

Al término de este recorrido tan breve, se ve ya, sin duda, que los métodos más frecuentemente empleados para el conocimiento de una cultura distinta, en este caso el Islam, son vanos. Las ciencias, fundadas sobre la relación actual de fuerzas políticas y económicas o sobre una disciplina de investigación única, desvirtúa las perspectivas, aísla los hechos y los disgrega, siendo así ineficaces.

Aquello que quiere ser unidad viviente, plenitud, debe ser comprendido por la unidad viviente, por la plenitud.

La vía in-sistencialista encuentra aquí su razón de ser. Dice el R.P. Quiles en la definición de principios que hace en su libro *Antropología filosófica in-sistencial*: "Porque el in-sistencialismo es una filosofía que pone en el centro del ser y obrar del hombre la vida interior... Su condición esencial de toda relación auténtica del hombre con el mundo exterior, es que la misma parte de adentro". Habla de "esta esencia e interioridad", en la que salva la dignidad del

hombre. "Este recogerse en la propia interioridad, instalarse en sí, o dentro de sí, estar en sí, es lo que llamamos *in-sistir* o *in-sistencia*, dando al término un significado más concorde con su etimología que con su uso corriente".

Este retorno responde, además, a la experiencia interior y aparece como la condición misma de un diálogo auténtico entre las culturas.

Así concebido, el diálogo de las culturas no es solamente una confrontación de alteridades, va más lejos que el respeto, traspasa la simple apreciación, aunque refinada, de una cultura extranjera. *De nostra se agitur*, se trata de cada uno de nosotros mismos, de nuestra condición humana, de la búsqueda de nuestra identidad.

No se trata de la distancia que separa dos formas culturales distintas, sino de la distancia, más íntima pero insondable, que nos separa de nosotros mismos, la distancia interior. En este punto, el diálogo asume la dificultad, pero también toma la dignidad de un examen de conciencia.





FILOSOFÍA INTEGRAL DEL HOMBRE

(Un bosquejo de antroposofía metafísica)

Dr. Jur. Dr. Phil. AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE.

La filosofía, al fin cosa humana, está, en última instancia como todo lo que es humano, al servicio de la vida, a disposición del hombre. Si suprimimos el carácter de síntesis superior y vital de los conocimientos del hombre, nuestra disciplina pierde todo su valor íntimo y existencial. Una filosofía que no esté al servicio del existir —dicho sea con absoluta sinceridad— no nos interesa. Es mi propia vida, con sus angustias y esperanzas, la que me insta a filosofar. Se trata de un imprescindible menester de ubicación y de autoposición. Y en ese menester me juego a mí mismo de manera integral, porque en la búsqueda y descubrimiento de la verdad me identifico con mi filosofía. No ocurre cosa semejante con ninguna otra ciencia. Todo auténtico filósofo forja una filosofía y la encarna. Siente el imperativo de explicar fundamentalmente la realidad entera, de acercarse a la estructura óntica de los objetos y escrutar su fondo invisible, subyacente, ontológico. Pero a la vez no puede ni quiere prescindir de una sabiduría vital de los últimos problemas humanos. No se puede

vivir sin saber cómo es bueno vivir. La filosofía como propedéutica de salvación —tal como la entiendo yo, por lo menos— no sólo es contemplación de eterno (facultad intelectual), sino también sobre lo temporal, disposición de las cosas materiales al servicio del hombre (conocimiento pragmático). Si la filosofía no es filosofía al servicio del hombre y, por tanto, de su salvación, ¿para qué o para quién puede estar hecha esa filosofía? Debemos estudiar el ser y la esencia de las cosas por su referencia al hombre y conocer y amar al hombre por su relación a Dios. Nada, pues, de “vivir y después filosofar”, sino vivir en profundidad filosófica, y filosofar en profundidad viviendo entusiastamente lo que se filosofa. Éste es —en el gentil decir de una voz española— el gran mote heráldico y comprometido de mi filosofía (Caba). Un conocer vital que nos lleve al ser y a nuestro ser es algo más que una pura ciencia: es un conocer comunicativo. No es cosa de oficio, sino menester de vocación. Pero aunque se trate de un imperativo existencial de ubicación, de autoposesión y de comunicación, toda filosofía es especulativa, incluso cuando su objeto es la “praxis”, es decir, la actividad humana en su ejercicio. Hasta aquí, en apretado resumen, un preámbulo que puede evitar equívocos en las reflexiones subsecuentes.

Tenemos la certeza de que antes de la verdad sobre el hombre existe el verdadero hombre; antes de la adecuación del juicio y de lo real humano, se da la adecuación vivida del entendimiento mismo con la realidad humana. La percepción de una existencia que me es dada en sí misma —y no primariamente en orden a mí mismo— está antes que cualquier otra cosa. El ser es la condición del conocer. No veo razón alguna para suponer a priori que mi pensamiento es condición del ser humano.

Jamás comprenderemos el significado de la existencia

humana estudiando desde fuera —y sólo desde fuera— los datos humanos. Me encuentro a mí mismo, más allá del despliegue del objeto y más allá del repliegue egoísta. Para alcanzarse tengo que vivirme, en una experiencia original, como una criatura que sintiendo su insuficiencia radical se afana, no obstante, por salvarse, por llegar a la plenitud subsistencial. En este afán me sobrepaso, me trasciendo. Es en el libre despliegue de mis marchas y contramarchas donde sorprendo el sentido de mi ser. Pero, vayamos con cuidado. Sería lamentable sacrificar la estructura racional y la solidez objetiva en aras de los análisis subjetivos y de la atmósfera existencial. Evocación y definición son indispensables para la vida del espíritu. Quedarse en puras descripciones y postular la inexistencia de lo indescriptible es negar la reflexión metafísica y es cercenar al espíritu humano su parte más noble. Sumergirse en el drama de la existencia y su destino podrá ser una experiencia todo lo necesaria e interesante que se quiera, pero por sí misma no es una filosofía. Sobre las vivencias, con todo su calor vital, puede operar la mente a posteriori dándoles una explicación racional y derivando de ellas las conclusiones debidas. El estudio del hombre como un todo unitario no puede prescindir del procedimiento mediante el cual conocemos al mundo de lo peculiarmente humano: la “comprensión” —aprehender un sentido, poner un fenómeno en relación con una conexión total conocida—, pero tampoco puede dejar de utilizar la explicación. Inducción y deducción, abstracción y determinación, clasificación, analogía y comparación son procedimientos de las ciencias naturales que no puede dejar de utilizar una antropología filosófica. No se trata de métodos incompatibles, sino complementarios.

He aquí un punto de partida para una ontología de la persona: el lenguaje. No hay vida anímica sin lenguaje

y no hay vida humana sin vida anímica. La operación de hablar incluye tres elementos: 1) un yo parlante; 2) una comunicación; 3) un tú que recoge el mensaje. Quien me escucha dispone de un pensamiento y de una atención que puede voluntariamente fijar en mi comunicado. El diálogo presupone un ser que se posea —un sui ser—, esto es, la persona. Decir persona es decir autoposesión, ser-para-sí. Porque me transparente a mí mismo soy persona. Mi obrar es la traducción exterior y dinámica del hecho de autoinstalarme y de autoafirmarme. Todas mis acciones personales van sobrecargadas de mismidad, unicidad e insustituibilidad. Pero los hechos que trascurren en mi “psique” no subsisten por sí mismos, tienen que tener un punto de apoyo. Del “yo psicológico” (o yo conocido) pasamos al “yo ontológico” (o yo que conoce). El hecho de que el yo ontológico tenga historia, no imposibilita su definición. En medio de la alteración constante, se mantiene nuestra estructura permanente. El yo subsiste fijo no en una parte o fragmento, sino en el todo. Es el hombre entero quien se hace más viejo o más sabio. Sin un sostén último de todos sus cambios, no podrían existir la memoria y la misma vida humana.

Lo real nos está presente. Porque tenemos existencia de hombre captamos el sentido de nuestro ser y de nuestro contorno. Tenemos que habérmola con realidades y con nuestra realidad misma. Somos una realidad sustantiva en posesión, no en propiedad, aunque al igual que todas las otras cosas reales tengamos nuestras propiedades. Somos co-seres que estamos referidos a las cosas y a los demás hombres, en un constante “enfrentamiento”. Nuestras acciones —preñadas de sentido y de dirección— no son simples reacciones animales, sino “sucesos” que suponen decisión y elección. Nuestra vida es nuestra biografía. Y nuestra biografía está repleta de posibilidades.

El concepto de "posibilidad" es, quizá, el principal gozne sobre el cual gira la filosofía contemporánea. Viene prendido en la red del historicismo y del existencialismo; hecho que dificulta, aunque no impide, llevar el problema a su recta dimensión ontológica. Si libertad significa elección y elección significa posibilidad, la posibilidad es inseparable de la vida humana. Habría que advertir, no obstante: *a)* que la vida humana no puede reducirse a mera posibilidad o proyecto, porque los proyectos se hacen sobre la base de ser ya algo quien los formule. Y un proyecto no merecerá nuestra adhesión si no concuerda con nuestro peculiar modo de ser: *b)* la posibilidad presupone la contingencia, aunque no se identifique con ella. Sólo un ser *ab alio* tiene posibilidades para ser o no ser algo. *c)* toda elección se hace con vistas a pautas normativas cimentadas inmediatamente en el orden entitativo y en último término en la ley eterna que se refleja en la ley moral.

Animal de realidades actuales y de posibilidades, el hombre, aunque inmerso en el mundo, se proyecta supramundaneamente. Este ser de fronteras, extraña amalgama de natura y de cultura, de causalidad material y de libertad axiológica, vive sus internas detonancias porque antes es ya de por sí, constitutivamente, un monstruo metafísico. Estrecheces en nuestro ser y en nuestro conocer ponen de manifiesto nuestra radical endebles y nuestro interno conflicto. Esta insuficiencia radical, este desamparo ontológico, nos deja entrever un vacío interior dejado por Alguien. Planeamos redimirnos de nuestra miseria y colmar nuestra derelicción, por más que a cada paso constatemos la necesidad de un auxilio superior. Y en el hallazgo recóndito de nuestro yo, cuando estamos verdaderamente ensimismados, nos percatamos de que el verdadero ensimismamiento es el verdadero enajenamiento.

Pero el hombre, aunque sea un "centauro ontológico"

o un "monstruo metafísico", no puede ser considerado como una colección de sustancias específicas distintas. Es —¿qué duda cabe?— una especie completa, a la vez corpórea, viviente, sensible y racional. El alma, que reúne los elementos bioquímicos para que integren el cuerpo, ejerce operaciones fisiológicas y operaciones cognitivas. La razón de ser del cuerpo debe buscarse en el alma, que le anima y le organiza desde dentro. Notemos, sin embargo, que hay un solo existir para el alma y el cuerpo: el existir del compuesto humano. Compuesto que está sujeto, por cierto, a las leyes cosmológicas de la materia y a las leyes noológicas del espíritu.

El mundo de los fenómenos se me presenta a través de mi cuerpo. El color y la luz, los sonidos y los olores, los sabores y las sensaciones táctiles se nos ofrecen inmediatamente al propio cuerpo que se constituye en un organismo. Pero todo este mundo fenomenológico que mi cuerpo constata, no es mi cuerpo. Yo soy quien experimento o constato el hambre, el frío, el dolor, la sed, el roce, el color, el sonido, el olor y el sabor. Mi función cognoscitiva relacionante unifica los elementos pertenecientes al mundo intuitivo y al mundo de las esencias que suponemos o inferimos integrando las realidades experimentadas. Toda mi vida fenoménica está condicionada por el ser, por las estructuras y por las funciones de mi propio cuerpo. No puedo eludir esa situación de estar ligado al cuerpo. ¿Significa acaso este dato originario que no tengo un cuerpo, sino que soy un cuerpo?

Si hablase del cuerpo como de un instrumento al servicio de mi yo, lo convertiría, a mi cuerpo, en una cosa más entre las cosas. Pero evidentemente el cuerpo no es una cosa más entre las cosas, porque es mi existencia temporal, porque no puedo abandonarlo como abandono un vestido, porque lo asumo desde que soy yo. Existo en

cuanto estoy encarnado, en cuanto soy encarnado. Mi conciencia me revela mi ser. Existo y sé que existo. Y éste mi existir está ubicado en el mundo, en medio de otras existencias; transcurre fluidamente en el tiempo. Mi impulso vital se siente detenido o moderado por un conjunto de presiones y de resistencias. Este sentir y pensar mi concreta existencia es el punto de partida de una fenomenología del existir. Siento mi cuerpo en el espacio y en el tiempo. Siento el fluir de mi vida. Tengo conciencia, por mi inteligencia reflexiva, de existir y de durar. Existo y duro, con la armonía solidaria de mis órganos y de mis células, como un ser para sí. Pero existo cambiando, con una vida corporal moviente, con un flujo de imágenes continuo y mudable. Mi dinamismo psíquico fluye, en tensiones y relajamientos, con un tiempo interior. Asimilo las imágenes afines a mi ser y a mi proyecto de ser, dentro de un orden temporal organizado por mi espíritu. La armonía del conjunto que constituyo, actúa según una intención directriz orientada hacia el propio ser en plenitud. Esta intención inmanente, que reclama un cumplimiento trascendente, tiene su lógica y su coherencia. Las posibilidades que no responden a mi afán de plenitud subsistencial, las dejo atrás definitivamente. Mi personalidad entera se compromete y se afirma en cada una de mis elecciones, empobreciéndose en posibilidades, pero enriqueciéndose en realidades. Para cumplir mi intención directriz requiero, a más de inteligencia y sensibilidad, de una energía extraordinaria que supere los momentos de angustia y desesperanza. Es preciso iluminar los varios caminos posibles, para elegir el que se adapte al itinerario fijado por mi propósito directriz. Esto supone, claro está, el previo descubrimiento de mí mismo. Pero de mí mismo en un mundo al cual me tengo que adaptar, aunque en él haga mis elecciones y en él vaya trazando mi historia. Mi unidad y

mi libertad es fruto de una conquista continua. Lucho contra la disociación de mi personalidad proveniente del aflujo de imágenes internas y externas. No quiero dividirme en subpersonalidades divergentes. Ante la amenaza de ruptura que acosa a mi personalidad, me afirmo, una y otra vez, con mi propósito directriz de salvarme definitivamente. Sólo que para salvarme necesito tener el comando de mi vida psíquica, de mi yo corporal.

De mi cuerpo tengo no solamente un simple conocimiento objetivo, sino una vivencia de su funcionamiento íntimo. La más elemental comprobación objetiva me indica la existencia global de mi cuerpo que distingo del no-yo. La estructura compleja del cuerpo humano, tal como la presenta la ciencia contemporánea, posee "una estructura piramidal múltiple". Los átomos están agrupados en moléculas, las moléculas en células, las células en tejidos, los tejidos en órganos y, por fin, los órganos en nuestro yo corporal". En su aspecto dinámico, el cuerpo tiene su peculiar ritmo de vida en los latidos del corazón, en la respiración de los pulmones y en el aparato digestivo. En los influjos nerviosos y en los intercambios químicos se da, como en el sueño y la vigilia, un inconfundible ritmo que es propio del dinamismo corporal. ¿Cómo no ver en este haz de fuerzas en continua evolución, que conserva, no obstante, la identidad personal, un orden y una armonía que me trasciende? Los fisiólogos me darán cuenta de los intercambios internos de mis glándulas, de mi estómago y de mis intestinos; estudiarán la renovación de mis células —con sus variaciones eléctricas— y de los átomos que las componen; pero no me podrán decir, como fisiólogos, cuál es la causa eficiente primera y cuál es la suprema causa final de esa armonía de conjunto y de ese orden preestablecido, en buena parte. ¿Se podrá pensar acaso, sensatamente, que la organización funcional del cuerpo —su estructura y su

dinamismo— se ha logrado por el simple juego del azar? ¿Cabe suponer que toda esa compleja coordinación de las partes del cuerpo y de las fuerzas que manifiesta no obedezca a una intención funcional? Al azar no se le puede reconocer ninguna intención. Esto me parece evidente. ¿Voy acaso a pensar que mi organismo es previsor?

Por inteligencia se ha entendido siempre una facultad cognoscitiva de lo abstracto y universal, aunque también pueda ser conocido —directamente o por conversión a las imágenes— lo individual y singular. Como facultad cognoscitiva tiene, también, una función “estimativa” (aprehensión de valores) y un sentido práctico que planea modificaciones a los objetos conocidos. Ahora bien, los procesos orgánicos antes descritos nada tienen que ver con la facultad cognoscitiva que intuye los primeros principios, capta lo abstracto y universal, aprehende valores y muestra el camino para la acción y para la obra. Si el cuerpo, considerado como unidad, dirige la adaptación de los órganos, no es porque se trace una intención directriz orgánica, sino porque está sujeto a una ley estructural y dinámica que le ha sido dada por Alguien.

El cuerpo informado y comandado por el espíritu, y el espíritu en su condición carnal, merece una consideración más detenida. Vayamos a ella.

Mi espíritu nada puede hacer sin mi cuerpo, porque no es un espíritu puro, sino un espíritu encarnado. El mundo que me rodea es advertido por mis órganos corporales. El cuerpo me expresa y me comunica con el mundo circundante. No puedo, aunque lo quisiera, convertirme en bestia o en ángel. “El mundo del espíritu y el mundo del sentido están desposados en ese lecho angosto que es el hombre”, apuntó Claudel. Hombre que no se siente colección de partes, sino totalidad indistinta, entidad entera. A ese sentimiento peculiar lo ha denominado

Sciacca, con terminología rosminiana, "sentimiento fundamental corpóreo".

El hombre no vive en la inmediatez de la naturaleza, del mundo. Su "logos" y su libertad son mediaciones que configuran el cosmos humano. El hombre se destaca y separa del "no-yo" porque tiene un centro espiritual, porque está remitido a "sí mismo", porque es mismidad insustituible e intrasferible. El "yo" es singular, incanjeable, irrepetible. La autoexperiencia originaria del yo nos revela ese centro unificador de nuestras acciones. Sólo la reflexión interior llega a ese algo determinado y concreto, único e insustituible que se destaca frente al "no-yo". Me distingo irreductiblemente de cuanto no soy "yo" por la interioridad óntica. Por estrecha que sea mi participación en el destino de mi comunidad humana, por religado que esté a Dios como Ser fundamental y fundamentante, yo he sido, sigo y seguiré siendo ese "yo" peculiar y singular, insustituible e intrasferible, frente a la "habencia" y frente a Dios. Hay en la universalidad de la habencia un punto que sólo me pertenece a mí, que soy yo mismo en el espacio y en el tiempo. Este punto de la mismidad personal lo capto por el ensimismamiento y se me abre como "espacio luminoso" —autoconciencia— y como "espacio libre" —autodisposición—. Desde el centro de mi interioridad óntica veo y entiendo todo el entramado racional de la habencia.

Mi yo insustituible está fijado en sí mismo sin que pueda ser representado o canjeado por nada o por nadie. Por plástico y por indeterminado que sea no puede dejar de ser mismidad personal. De ahí arranca la dignidad y la pequeñez, la honda soledad y la exigencia de compañía amorosa.

La interioridad óntica del espíritu encarnado es un *yo-centro* y un *yo-totalidad*. Como "*yo-centro*" conozco, anhelo, decido, valoro. Del "*yo-centro*" arranca mi acti-

vidad conciente. Como "*yo-totalidad*" me trasporto de un lado a otro caminando, siento dolor en el pecho o en la cabeza. Es el "*yo-totalidad*" el que siente frío o calor, el que experimenta hambre y el que sufre golpes o se deleita con caricias. Mi cuerpo no es instrumento de la interioridad óntica porque pertenece a la totalidad concreta de mi yo. Por eso hablamos de espíritu encarnado.

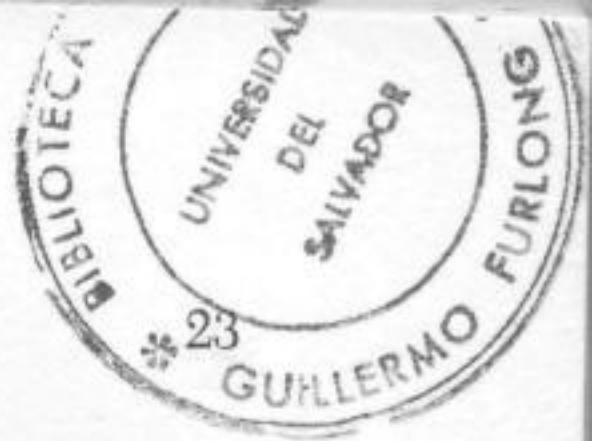
Para Ismael Quiles, el "*primum esse*" del hombre, su primer principio óntico es la *in-sistencia*. El hombre es "en-sí", *centro interior*, por eso puede decir *yo*. "Este tener un en sí, un centro interior, óntico, real, de sí mismo, este poder replegarse sobre sí mismo, más aún, este «estar ónticamente en sí mismo», es, a nuestro parecer —apunta Ismael Quiles—: la realidad *primera y originaria* del hombre, su *esencia más simple y fundamental*, aquella en la cual *se apoya toda la realidad del hombre*, y que nos explica *toda su manera de ser y de obrar*" (*La esencia del hombre*, en el volumen 1 de las *Obras —Antropología filosófica in-sistencial—*, p. 332, Ediciones Depalma, Buenos Aires).

El término *in-sistencia* significa estar firmemente situado en la interioridad del ser. Pero el hombre no es insistencia pura sino *in-sistencia en materia*. No se trata simplemente de una vuelta cognoscitiva sobre sí, de una "reditio completa", del tipo de la conciencia psicológica; sino que insistencia para Quiles —y aquí reside su originalidad— "es una *vuelta óntica*, un estar ónticamente replegado sobre sí mismo". El filósofo hispanoargentino llega a hablar, en feliz expresión, de una "inhabitación óntica de sí mismo" (ob. cit., p. 334). *El óntico estar en sí* es lo primario. Al descubrirnos a nosotros mismos nos sentimos instalados en un centro interior, abierto al horizonte de la "habencia" en múltiples direcciones. Hallamos nuestro propio lugar en la habencia, nuestro punto de inserción en la totalidad de entes, sucesos históricos y posibilidades des-

de el centro personal. La *in-sistencia* no encierra al hombre en la cárcel de la inmanencia, sino que se abre a la trascendencia horizontal y vertical. Toda la realidad del hombre y todas las definiciones clásicas se fundamentan en la *in-sistencia*: primer ser y primer conocer del hombre. La presencia del yo que está en sí, es una autopresencia que desde sí actúa y “se da cuenta” de que él está-en-sí y actúa desde sí, piensa desde sí, elige desde sí y se emociona desde sí. La *insistencia-conciencia* se apoya en la *insistencia-ente* como realidad óntica del hombre que está totalmente replegada sobre sí misma. La libertad es una dirección “de-dentro-a-fuera”. La existencia (*ec-sistere*, en sentido heideggereano) presupone el centro interior desde el cual se realiza y se cumple. La *in-sistencia* fundamenta ontológicamente la existencia.

La *trascendencia* se realiza *desde* el punto de partida de la *in-sistencia*. El “hacia” Dios se realiza “desde” el hombre. Esta prioridad óntica no impide que el hombre haya sido formado para Dios.

“Cuando me reconozco en cuanto racional, o libre, o trascendente, etc., estoy reconociendo mi centro óntico presente, como base de la capacidad de raciocinar, elegir o trascender. No hay conocimiento alguno del hombre sobre sí mismo o sobre otros objetos —advierde Ismael Quiles para concluir— en el cual no esté implicado, y en su base, el conocerse a sí mismo (*cumscientia*). De aquí que el autoconocimiento del sujeto que conoce haya sido señalado con tanta frecuencia como el conocimiento más originario, el más evidente y aun el fundamento de la evidencia misma. Se está aquí respondiendo a un hecho vivido: la *in-sistencia* —y en ella la esencia originaria del hombre—, no sólo es la primera realidad, «*primum esse*», sino también la primera palabra y el primer conocimiento, «*primum cognitum*» del hombre” (ob. cit., p. 360). Hago mía, en lo medular,



la tesis de Ismael Quiles sobre la in-sistencia como esencia del hombre. Pero esta in-sistencia, quisiera añadir, es una totalidad personal que sólo se conoce y se realiza en la alteridad y en la trascendencia. La totalidad personal es un centro referida a un supremo Centro. Y esta relación personal es también óptica, porque sólo en ella el hombre se realiza a sí mismo.

En mi *Filosofía del hombre* distinguí la situación, de la circunstancia. "Mi circunstancia —decía— es siempre exterior; mi situación es interior. Cuando el hombre mantiene relaciones vitales con lo que no es él mismo, estamos ante una circunstancia; cuando se entabla una relación consigo mismo se trata de una situación. Tal es por lo menos la tesis que proponemos nosotros para diferenciar el medio que nos rodea (circunstancia) de los elementos intrínsecos y dinámicos que nos ponen en situación" (Agustín Basave Fernández del Valle, *Filosofía del hombre*, ps. 74-75, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1957). Ahora bien, mi espíritu se presenta en una situación, en un estado concreto, esencial a mi propio ser: está como sumergido en la materia, es un espíritu encarnado.

El mismo Sciacca reconoce que la naturaleza humana ("natural-mente-transnatural") está impulsada a trascender el orden natural en virtud de no haber nada en la naturaleza que pueda ser el objeto adecuado a esa infinita capacidad de sentir, de pensar y de querer. Ahora bien, la existencia de una llamada de parte de Dios —"vocación absoluta"— implica una naturaleza constituida para llamar y ser llamada. De no ser así, estaríamos ante un despropósito. Y Dios —admitida su existencia— no hace despropósitos. Entonces, ¿por qué hablar de un desequilibrio ontológico en el hombre? Basta ser fieles a nuestro ser de creaturas y al Creador por quienes somos creaturas, para mantenernos en el equilibrio —si bien precario—

de nuestro "*status viatoris*". El equilibrio precario de nuestro "*status viatoris*", siempre en riesgo, nos insta, ante todo, a ser sinceros.

El hombre, volviendo la mirada sobre sí mismo, toma conciencia de su libertad. Libertad que no es tan sólo un dato psicológico, sino un hecho ontológico. Soy mi libertad. Tengo que hacerme, haciéndolo todo, excepción hecha de mi naturaleza. Aquí y ahora, en ejercicio concreto, puedo ser lo que debo ser. Actuando libremente actualizo mi posibilidad. En este sentido, la libertad no me pertenece, sino que soy yo quien pertenece a la libertad, aunque esa libertad tenga un nervio teleológico.

La libertad es una propiedad de la facultad volitiva. Trátase, en primer término, de un cierto modo de "indiferencia" activa. El hombre, en cuanto libre, obra de manera intrínseca, autodeterminándose. El sujeto que decide lo que va a hacer, sabe que podía haber determinado otra actuación. Lo que se quiere, se conoce previamente en alguna forma. Y no sólo se conoce de antemano lo querido, sino que también se le estima y se le prefiere. En la entraña misma de la libertad hay una referencia al valor. Valor que no es una cosa, sino un contenido de sentido (*Sin-gehalt*) que puede ser verificado en diversos grados, como lo ha apuntado Fritz Joachim von Rintelen. Toda la significación del valor se ilumina en el ámbito de la libertad humana. Pero la libertad está destinada, avocada al valor.

En la obra de Albert Camus, *La caída*, el protagonista único exclama: "La libertad no es una recompensa ni una decoración que se festeja con champaña. Al final de toda libertad hay una condena". Olvidémonos del tinte pesimista que tiene la afirmación y destaquemos, tan sólo, ese sentido de ejercicio concreto, de obrar intrínseco que está suponiendo la frase. El ejercicio concreto, el obrar intrínseco que están en el meollo de toda libertad, implican

elección, y la elección supone multiplicidad de posibilidades elegibles. Seleccionamos estimativamente la posibilidad que hacemos nuestra. Y la seleccionamos, cuando obramos humanamente, conforme a la razón, a nuestra razón. Es claro que nuestro libre albedrío puede optar por lo irracional. Pero entonces nos habremos dejado ganar por los factores infrahumanos. Lo específicamente humano es aceptar voluntariamente el bien que la razón propone y disponerse a realizarlo. Por el conocimiento sabemos lo que hacemos, somos conscientes y responsables.

La búsqueda de la verdad requiere, como condición, un entendimiento libre. El afán de investigación, que es afán de verdad, supone la libertad. Nadie puede imponernos determinado pensamiento y determinada voluntad. La verdad no necesita de imposiciones humanas, se impone sola.

Porque soy libre, soy, en algún modo, soberano. Aunque sujeto a la ley de Dios y a las leyes humanas, puedo, si lo quiero, cumplir mis obligaciones. Cualquiera que sea la fuerza de las tendencias psicosomáticas, las sollicitaciones de los hombres y las obligaciones ante Dios, mi voluntad es físicamente soberana. No hay —y nunca se ha dado— una esclavitud de la voluntad. Naturalmente que el libre querer de mi voluntad se ve disminuído o frustrado por limitaciones de orden social, psíquico, intelectual, físico, fisiológico... No basta que yo quiera pura y libremente una cosa, es preciso que la circunstancia me sea propicia. La vida, en buena parte, nos la dan a vivir las situaciones y las circunstancias. Aun así, mi querer me puede llevar a la felicidad o a la desdicha.

Que soy libre, pese a todos los obstáculos, se prueba, ante todo, porque mi voluntad sigue el bien aprehendido no de modo puramente especulativo y abstracto, sino por conocimiento práctico. Los bienes finitos, precisamente

por ser finitos, son impuros, imperfectos, limitados. Consiguientemente, el conocimiento de estos bienes no determina mi voluntad de modo necesario. Dicho de otra manera: mi volición no está unívocamente determinada porque ningún conocimiento práctico tiene por objeto el bien cabal y puro.

Mérito y demérito, mandatos y prohibiciones, responsabilidad y sanciones perderían todo su sentido sin la existencia de la libertad. Quien reconozca la existencia de la moralidad —y la reconocen de hecho, prácticamente, sus enemigos más acérrimos— tiene que reconocer, forzosamente, la existencia de la libertad. También, nuestra conciencia de su testimonio acerca de la libertad. Ya el simple hecho de preguntarse por la existencia de la libertad, prueba —como lo ha advertido un existencialista contemporáneo— esta existencia. Me pregunto por la libertad porque quiero ser libre; pero no podría querer ser libre si no lo fuese realmente, porque mi voluntad no puede, lógicamente, estar enteramente determinada y querer, a la vez, ser libre. Consecuencia: mi voluntad es fundamental y originariamente libre. En ella radica el origen de nuestros bienes y de nuestros males.

Si la idea de un placer o de una felicidad que se impone a fortiori, nos desagrada positivamente y hasta nos humilla, es porque contraría la naturaleza de nuestro ser libre. Por la libertad tenemos acceso al reino del espíritu. Con ella nacemos a la vida consciente y con ella nos salvamos del fracaso, porque es libertad para la salvación y, por lo mismo, inserción del yo en lo imperecedero. Por eso mi libertad es indelegable.

El poder decir “no” a las sollicitaciones del cuerpo, a la tiranía del pasado y a los engaños del mundo, constituye el más insigne título de nobleza que ostenta la libertad humana. Puedo rebelarme contra mi pasado, por lo que

tiene de culpa, convirtiéndolo por este mismo hecho, en verdad. ¡Maravillosa alquimia que nos recuerda una venerable fórmula oriental! Confesándome y confesando mi pasado culpable, puedo liberarme de la derrota e imponer un nuevo sesgo a mi vida. La historia de las conversiones y la historia de mis propias conversiones me indican que mi vida, pese a su pasado, puede ser siempre otra cosa. Sin libertad no cabría la posibilidad de regenerarse, y sin la posibilidad de regenerarse esta vida no valdría la pena de ser vivida. Pero esta vida, que merece vivirse, ¿acaso tiene determinada estructura y cierta dialéctica? ¿Podría hablarse de una dialéctica de la condición humana?

Vivir —vengo apuntando desde 1957— es sentir la contingencia y la miseria de nuestro espíritu en su condición carnal y pre-sentir la plenitud de la subsistencia. He aquí el fondo de mi metafísica integral de la existencia: la pareja angustia-esperanza es inescindible. Esta pareja psicológica corresponde a esta otra pareja ontológica: desamparo metafísico-plenitud subsistencial. Estos momentos se conciertan orgánicamente en toda vida humana, en forma análoga al contrapunto que logra la unidad de heterogéneos conservando la integridad de cada canto, pero colocándolos adecuadamente en el concierto. Los vaivenes de la vida se deben al predominio del sentimiento de nuestro desamparo ontológico o al predominio del pre-sentimiento de nuestra plenitud subsistencial. En el *ens contingens* que es el hombre, hay un desfiladero hacia la nada y una escala hacia lo absoluto. Somos los humanos una misteriosa amalgama de nada y de eternidad. Cuando se analiza la estructura de la vida humana, hay que tener siempre presente que el hombre, aunque de suyo es nada (vertiente de la angustia) está sostenido por Alguien (vertiente de la esperanza).

El hombre aspira a la plenitud subsistencial y quiere

protegerse contra su desamparo ontológico. Sin embargo, su "ser-en-el-mundo" transcurre más bien en invisible alianza con el desamparo, que con la plenitud. La vida humana, en su sentido integral, manifiesta la insoslayable dialéctica entre desamparo ontológico y afán de plenitud subsistencial, que se proyecta con toda su intención significativa.

Amamos lo ordenado, lo perfecto, pese a las diarias discordancias de nuestro ser y del mundo que nos rodea. Estamos ordenándonos y ordenando nuestro mundo, porque la vida nos deshace a cada rato nuestras construcciones. Hay un elemento imprevisible, que no podemos eludir, suficiente para quebrantar todos nuestros cálculos. Y sin embargo, nuestro esfuerzo por trascender la incertidumbre nunca es del todo vencido.

Mientras el animal tiene un desamparo ontológico objetivo y menor, el hombre tiene un desamparo ontológico objetivo, subjetivo —puesto que lo conoce y lo siente— y de mayor grado. El animal —al fin pura naturaleza— se deja conducir necesariamente por sus instintos. Le es imposible trasgredir el orden natural. El hombre, en cambio, es un ente bifronte, anfibio. Vive en dos mundos —que en él se encuentran— sin poder vivir bien en ninguno de los dos. Es natura y es cultura. Está parcialmente determinado por su animalidad y es, a la vez, libertad. Aunque no es pura posibilidad, tiene dimensiones constantes, cuenta con infinitas posibilidades. Mientras el animal viene definido, el hombre viene tan sólo bosquejado. Su desequilibrio proviene de la tensión constante entre su desempeño ontológico y su afán de plenitud subsistencial. Como es un ser que vive siempre en camino, con una determinación ilimitada, nunca puede gozar de la comodidad animal de fijarse y amurallarse. Por su conciencia, por su interioridad objetiva, está permanentemente abierto al ser. Vive en circunstancia, pero no es, como el animal, un esclavo de

su contorno. El uso de la razón da testimonio de su interioridad ilimitada. La intranquilidad de su espíritu tiene su origen en la tensión entre carne y alma, en la fluctuación que supone el equilibrio inestable de un espíritu encarnado.

A veces quisiéramos ser plenamente animales —por ejemplo, en el aspecto sexual— y en otras ocasiones quisiéramos vencer el lastre del cuerpo y llegar a espiritualizarnos íntegramente. Pero la dialéctica de nuestra situación humana nos impide proyectarnos hacia cualquiera de estos dos polos. Estamos forzados por naturaleza —cosa ontológica— a vivir en tensión metafísica. Y esta tensión puede adoptar caracteres trágicos. Ese afán de plenitud sustancial, esa nostalgia hacia Dios, es hondamente significativa. Trátase de un testimonio irrecusable de la egregia vocación humana. Cuando nuestra alma se abre hacia el ser y hacia la verdad, en un abismo de amor, se acaba todo egoísmo y sentimos una simpatía originaria hacia todo lo objetivo. Pero cabe también una repulsa de la dirección del ideal, para aislarse en el propio yo, siguiendo la ley del egoísmo. En este último caso, el ser carece de sentido. Nuestra decisión vital descansa en nuestra razón moral. Y toda decisión implica peligro. Conscientes de nuestra más profunda peligrosidad, caemos en la cuenta, no obstante, de que la vida nos ha dado, como precioso regalo natural, la esperanza. Nos descubrimos, en el más íntimo núcleo de nuestro ser, como desamparados, como carentes, como indigentes, y como plenitud incumplida, pero a la vez tenemos la esperanza de llegar a ser la plenitud que no somos. No se trata, en manera alguna, de un intimismo subjetivo dictatorial frente a la realidad objetiva de la cosa en sí, sino de una humilde sumisión del hombre integral a su interioridad abierta al ser.

Si fuésemos ya plenitud, nuestra vida no sería peligrosa. Pero como somos un desamparo que puede llegar, por

decisiones existenciales, a la plenitud que apunta, nuestra vida está en constante peligro. La vida es, en ese sentido, milicia. Nunca podremos eludir el peligro de frustración, de fracaso. Nuestra situación económica, nuestro saber y nuestro futuro destino no están nunca asegurados. Aquí encuentro la razón más profunda para decir que el burgués es un hombre falsificado y la vida burguesa es una vida inauténtica.

El *status viatoris* es inherente a toda la condición humana. Ningún hombre, en tanto que viva, se puede considerar logrado, captado, alcanzado. El *status comprehensoris* no pertenece a esta vida. Somos ante todo una no-plenitud. El hombre vive en la esperanza de ser más. O el espíritu se dilata o se contrae. Y en la contracción del ser no puede haber paz ni complacencia. Alguien nos puso en camino. Pero teniendo una nada prehistórica podemos en cualquier momento hacer, en el orden moral, un viraje hacia la nada: la culpa. No tiene sentido, ni aun desde el punto de vista intratemporal, considerar tan sólo el camino como si no condujera a parte alguna. No ver que el camino lleva a un "allende" es la miopía esencial del existencialismo. El hombre hace su esencia, no "es" su esencia. Pero todas las variedades de este hacer la esencia —incluyendo nuestra propia manera de hacernos— puede insertarse dentro de una estructura permanente del ser humano.

Vivimos siempre en espera. Un futuro anhelado puede llegar a cumplirse. Por ser posible el logro de un deseo, la esperanza incluye gozo. Pero es un gozo siempre mezclado de turbación porque el bien apetecido está ausente y es aún incierto. Hay, sin embargo, en la esperanza, un esperar confiado que tiene su sostén en Alguien. No confiamos en las cosas sino en las personas. No cabe fundar la vida en la desesperación. Sólo la esperanza —aventura

en curso— penetra a través del tiempo y funda la vida. Como virtud, la esperanza es un justo medio. Su exceso es la presunción y su defecto la desesperación. Mientras que la presunción es una anticipación antinatural de la plenitud, la desesperación es una anticipación antinatural del fracaso, de la condena. A la vida como quehacer corresponde la vida como esperanza. Presunción y desesperación congelan el fluir de la existencia hacia su océano, petrificándola en un imposible o en un castillo en el aire.

Sin el amor, la vida no sería digna de ser vivida. Con el amor se tiene la clara conciencia de un destino del hombre. El amor lleva a la plenitud la indigencia. Un recóndito afán de entregarse, de expandirse y de gozarse con esta expansión, caracteriza el amor. Sólo es capaz de verse quien rebosa. El amor ilumina en el ser amado perfecciones virtuales y latentes, y organiza en unidad jerárquica una pluralidad de valores.

Todo hombre está implantado o puesto en un mundo dentro del cual ha de actuar y ante el cual ha de ser responsable. Ni yo ni los otros hacíamos falta. Estamos enviados por la amorosa voluntad de Alguien. En ese sentido nuestra existencia es una dádiva de amor de ese Ser que nos hace ser amorosos y que es el Supremo Amor. Y con su amor nos comprometió a “estar en el mundo” amorosamente. No se trata de una obligación, sino de un compromiso.

El hombre es el único ser que se autoposee en el “logos”. Pero esta autoposesión se da enrolada en un quehacer mundanal. Al recogernos no abandonamos el mundo, simplemente estamos-en-nosotros. Y esta autoposesión no es estática, sino dinámica. Dinamismo de una mismidad—estructura permanente, yo “matriz”— que conserva siempre una autopresencia. Aun deviniendo, no podemos dejar de ser lo que somos. Este peso óntico, irrenunciable e in-

trasferible, es nuestra consistencia íntima y nuestra efectividad peculiar. Siendo, nos miramos interiormente con un sentido de responsabilidad. Esta responsable presencia de sí mismo perdura hasta el supremo instante de la muerte. La conciencia de responsabilidad polariza nuestro existir. Trascendiendo el momento presente, la conciencia de responsabilidad se distiende hacia el pasado y hacia el futuro. El fenómeno envolvente, que sucede aquí y ahora, no puede aprisionarse. Vivimos desde dentro tratando de objetivar nuestra intimidad, en la medida en que nos parece conveniente.

Momento a momento tenemos que autoafirmarnos. No podemos abandonarnos a nuestro propio peso de contingencia y gratuidad. Esta autoafirmación del ser es ya de por sí, en un sentido primario, un intento de salvarse de la nada. Amenazados por la nadificación, experimentamos originaria y frontalmente nuestro ser como impulso hacia la salvación. Toda nuestra energía existencial se polariza, en los momentos de mayor conciencia, en torno de una salvación integral de nuestro existir de espíritus encarnados frente a la muerte y a la nada. Queremos salvar nuestro espíritu encarnado, nuestra persona íntegra —que no se identifica con el alma subsistente—. “Aunque una parte incompleta, nuestro espíritu pervive más allá de la muerte —expresa el doctor Luis Cencillo—, la persona, en cuanto unidad vital psicosomática e intramundana se disuelve, se reduce a nada, y es precisamente la persona —no el alma— lo que trata de autoafirmarse frente a la muerte, frente a su nadificación. De aquí la experiencia contraria y paradójica del moribundo, del creyente moribundo, que en medio de su esperanza —esperanza que triunfa de la angustia de la nadificación intramundana por la fe en la glorificación intramundana— no puede vencer de ordinario un residuo de angustia frente a una disolución como



persona" (p. 278, *Experiencia profunda del ser. Bases para una ontología de la relevancia*, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Editorial Gredos). ¡Cierto! No podemos vencer un residuo de angustia frente a nuestra disolución como persona y, sin embargo, tampoco podemos dejar de autoafirmarnos. No nos basta ser. Anhelamos ser en plenitud. Estamos a disgusto con nosotros mismos porque carecemos de la plenitud anhelada. Nos conocemos como seres carentes de perfección, con grandes lagunas de valor. Nos hacemos en vista de lo que carecemos. En este preciso sentido podríamos aceptar la fórmula de Ponge: el hombre es el porvenir del hombre. Nos arrojamos en el mundo para conquistar la presentida plenitud. Los obstáculos materiales nos hacen asumir nuestra limitación material y espiritual. Pero son impotentes para acabar con nuestro movimiento hacia el futuro, con nuestro proyecto vital. El hombre, ser de lejanías, es siempre, según la certera frase de Heidegger, "infinitamente más que lo que sería si se lo redujese a ser lo que es". Menester es, sin embargo, valorar nuestras empresas develando su sentido. De otro modo no merecerían nuestro sacrificio. Nadie decide su destino inocentemente.

Alguna importancia o valor le hemos de conceder a nuestro ser desde el momento en que tratamos de salvarlo. Estamos transidos del sentido del valor, porque nuestra entidad no es ajena a la valiosidad. Gozamos del bien de ser, porque nuestra vida no está desprovista de sentido. Sin este gozar del bien de ser, nuestra vida se petrificaría.

En la historia del universo, mi existencia es única, incanjeable, irrepetible. Frente al resto de los entes, yo me cierro en mi ser de suceso único, en mi individualidad irreductible. Mi mismidad y mi destino personal no los puedo compartir. Me es imposible convertirme en otro. La mismidad no se puede enajenar. El yo es irrenunciable.

La realidad circundante, el universo se me dan a través de mis vivencias, bajo el tamiz de mi individualidad. Pero esta clausura metafísica de la "seidad" personal no impide la apertura de mi soledad ontológica que se puebla de compañías. Mi yo hunde sus raíces en el Ser Trascendente que me fundamenta.

La vocación universal del hombre a la salvación eterna está ínsita en la esencia concreta de cada ser humano. Soy yo mismo en función de un quehacer personal de salvación. Mi vocación a la salvación eterna forma parte de mi realidad metafísica. Las vocaciones particulares y concretas no pueden salirse de la órbita de la vocación universal en el ser humano. La llamada al bien verdadero, único que puede salvar al hombre, justifica los demás bienes que lo son en la medida que participan de la Bondad suprema. Somos, indeleblemente, un proyecto de salvación que necesita realizarse. Por una parte nos realizamos a nosotros mismos; por otra, somos ayudados a realizarnos, a superar nuestros límites, a salvarnos. No hay que confundir nuestra salvación con nuestras preferencias, aunque nuestra preferencia más profunda deba conformarse con nuestra salvación; ni el llamado de nuestra vocación universal de hombres con las sugerencias del instante, aunque el instante nos ofrece siempre la ocasión de enderezar el itinerario hacia la salvación. Descubrir la misión que cada uno de nosotros es capaz de cumplir para salvarse, es verdadera sabiduría.

El hombre es su conducta en función de salvarse de la muerte total, de la nada. Al sentirse creatura está dando ya testimonio de una creatividad "poética" de donde proviene.

Para llevar a su cabal desarrollo la antropología filosófica y para dar el sentido último de la interiorización, sería preciso trazar una metafísica de la creaturalidad. Par-

tamos de un hecho evidente: no nos hemos creado ni nos hemos puesto en la existencia. Atestiguo mi ser y atestiguo el ser de los otros, advirtiéndolo, con ese testimonio, el Ser que nos excede. La profundidad ontológica buscada hoy en día es nuestro sentido de la creaturalidad. Y este sentido de la creaturalidad es ya, de por sí, un “testimonio” del Otro. “La coscienza di sè è coscienza di essere creatura, ente voluto, dipendente: Il senso della creaturalità è con-naturale all uomo”, ha dicho magistralmente Sciacca (*L'uomo, questo 'squilibrato'*, p. 157). Basta que hablemos de nuestro ser, de todo nuestro ser, para que estemos hablando de Él, del verdadero y único Poeta. Provenimos, como palabras vivas, de un libérrimo y amoroso acto de “creatividad” poética. No tenemos otra armadura espiritual, otra seguridad radical. Al advertir nuestro límite creatural advertimos, a la vez, la incanjeable necesidad de salvarnos en Dios. Pero esta salvación no puede darse sin cierta actividad moral.

Una sed insaciable de existir, una sed de vida y más vida nos plantea, con inaplazable urgencia, el problema de nuestra vida. ¿Qué será de nosotros? He aquí la cuestión decisiva. ¿Es absurda la existencia del hombre o tiene acaso un sentido? Hay que optar. No se da una tercera posibilidad. ¿Por qué vivo y por qué muero? ¿Por qué me hallo instalado, desde hace ya algunos años, en esta tierra y no en otro planeta? ¿Cuál es mi razón de ser? ¿Por qué tengo que vivir esta vida en que se me ha puesto, sin haberlo pedido? ¿Cuál es el término de mi viaje? Si le pido la respuesta a eso que llamamos “mundo” o “universo” me encuentro con un anónimo monstruoso, con un espantoso e irresponsable Nadie, con una fuerza poderosa, tiránica, ciega, que mata a inocentes y culpables, que azota con la tempestad y el rayo y calma con el esplendor del

sol y la tibia noche de luna. Y todo ello con la misma indiferencia...

Al cabo de algún tiempo mis cenizas podrían caber en una cajetilla de cigarros. El mundo seguirá su ruta acostumbrada y yo habré desaparecido. Otras generaciones vendrán después de mí y transitarán por las calles de las ciudades, por las playas de los balnearios, por los centros de esparcimiento y por los trenes que yo he conocido. Pero yo habré desaparecido. Ahora mismo se divierten unos hombres como yo —que por cierto no conozco— en un centro nocturno en Tokio, mientras que en Berlín asisten a un concierto de sinfónica un grupo de personas y en Madrid se charla alegremente en el café. ¿Por qué estoy aquí y no allí? ¿Por qué no puedo vivir a la vez la vida de tantas ciudades agradables que conozco y la de tantas otras que no he conocido y que probablemente nunca conoceré? Esta limitación me duele. En China, en Francia o en Suecia, muchos hombres que nazcan después de que yo haya muerto pensarán sobre los mismos problemas que yo he pensado y tendrán vivencias similares a las mías, sin que tengan noticias de que yo haya existido. Me duele su ignorancia, su indiferencia para con mi persona y mi paso por la tierra. Y me duelen esas muchedumbres anónimas que han estado afanándose por hacer algo y por ser alguien, que han trabajado y proyectado, que han reído y llorado, que han tenido decepciones y dolores de cabeza como yo. ¿Qué sentido tienen estas vidas? Sin los valores espirituales, sin Dios —Valor de los valores—, “no hay nada cierto”, como escribe Sartre. El Universo material, por más grande que se le suponga, carece de inteligencia y de amor. De ahí ese “terror de estar vivos” sentido frente a una naturaleza hostil, ciega, incontrolable, tiránica, incomprensible. El hombre sin Dios no pasa de ser esclavo de lo absurdo, juguete del hado arbitrio.

Quisiera ensayar, por mi parte, una nueva vía de acercamiento a Dios: mi afán de plenitud subsistencial, que se me presenta coexistiendo orgánica y dialécticamente con mi desamparo ontológico, con mi insuficiencia radical en forma parecida al contrapunto musical, implica la Plenitud Subsistente e Infinita de donde proviene, precisamente, mi concreto afán de plenitud que se da en el tiempo. Si existe nuestro afán de plenitud subsistencial —y esto es un hecho evidente— existió siempre una Plenitud subsistente, porque si no hubiera existido, no se darían todos nuestros concretos afanes de vida y de más vida. Sin un fundamento en Dios, inicial y final, mi concreto afán de plenitud subsistencial —testimonio irrecusable de la egregia vocación humana— no encuentra solución.

Mi argumento del afán de plenitud subsistencial se funda en la finalidad. Si Dios no existiera, el afán de plenitud subsistencial —y la misma idea de plenitud— sería un efecto sin causa. Pero un efecto sin causa resulta absurdo. La causa final es la causa de las causas. Lo que exige el argumento no es sólo una plenitud ideal, sino una Plenitud subsistente. La razón de ser última de nuestro afán de plenitud subsistencial no se encuentra en una idea, sino únicamente en un Ser plenario, existente en sí y por sí.

Una filosofía del hombre no puede eludir el tema de la muerte. Porque ustedes y yo necesitamos saber por qué morimos y por qué vivimos si hemos de morir. ¿Cuál es la significación de la muerte? Permítaseme al menos —ya que otra cosa no me es posible en el espacio de que dispongo— apuntar la estructura ideo-existencial de la muerte:

a) Posibilidad, actualizada en tanto que posibilidad, que nos está siempre presente, como una amenaza cierta y delimitante.

b) Riesgo ineliminable que condiciona cualquier posibilidad determinada (por ejemplo: ser arrebatado a la

familia, a los amigos y a mí mismo en mi actual situación de espíritu encarnado) que me incita a fidelidad conmigo mismo y a la fidelidad con Dios.

c) Término incierto. Término, porque se trata de acontecimiento futuro y de realización cierta. Incierto, por lo que atañe a la época de su realización.

d) Conclusión única y definitiva —sin posibles adiciones ni reformas— del yo-programa.

e) Desgarramiento inevitable y soledad devoradora del trance. A más de ruptura y disonancia, la muerte tiene un carácter de opresión torturante de la nada.

f) En la muerte nuestro ser adoptará definitivamente su medida: moriremos con amor, en comunión con los otros y abiertos a Dios, o con odio, excluyendo a los demás y replegándonos sobre nosotros mismos. En ese sentido, la vida es preparación para la muerte.

g) La muerte es inherente a la vida. Marca su fin y configura definitivamente su trayectoria. Nos revela nuestro límite absoluto y nos muestra lo abierto, puro y simple.

h) La muerte en los hombres no tiene un sentido unívoco, sino análogo. Hay miles de modos diversos de morir. Y sin embargo, todos ellos conservan una unidad o conexión fundamental: son modos de morir humanos. Mientras que para los animales la muerte es un puro acaecer natural, para los hombres la muerte es un problema, un drama extraño y difícil.

i) La muerte corporal no puede afectar al espíritu. Mi persona no está, en su propia esencia, avocada a la muerte sino a su perfección con la eternidad.

La vida humana —apremiada por la muerte— es autoconstrucción ética. No podemos vivir, al menos humanamente, sin conducir de algún modo nuestra vida. Cuando obramos —y vivir es obrar—, obramos en vistas a algo. De ahí la contextura implacablemente moral del hombre. Des-

de que tomamos conciencia de las exigencias de nuestra perfección, observamos nuestra naturaleza para ver prefigurada, en ella, la perfección anhelada. Antes de hablar de "norma" moral, es preciso percatarse de que nuestra realidad humana es constitutivamente ética. Si existen preceptos morales, es porque nuestra vida humana tiene —como lo veremos después con mayor detenimiento— una textura ética.

El hombre, a diferencia del animal, no tiene una vida puramente instintiva. Las circunstancias y las situaciones le fuerzan a conducirse inteligentemente. No está ensamblado en el medio circundante, respondiendo instintivamente a los estímulos, como el animal, sino que está domiciliado en un "mundo" en el cual ha de actuar y ha de ser responsable. Ante las diversas posibilidades tiene que preferir la suya. Sus actos han de justificarse por estar realizados en vista de su salvación. Quiere, cuando quiere de verdad, no porque quiere o le da la gana, sino porque prefiere su salvación. En tanto en cuanto el hombre prefiere su realización, su salvación, queda justificado. Por encima de sus estructuras psicológicas, el hombre es, ineludiblemente, libre. Precisamente porque no le es dado por naturaleza su realización, tiene que hacerla por sí mismo, conforme a determinado sistema de preferencias, hasta el límite de sus fuerzas, impetrando de los otros y del Otro —sobre todo— las fuerzas que le faltan. Cada situación actual, cada encrucijada en la vida del ser humano, presenta diversas posibilidades de salidas entre las cuales hay que optar. Y nada nos autoriza a pensar que la opción deba ser gratuita, arbitraria.

Decir que el hombre en cuanto tal se comporta siempre *sub-ratione salvationis*, no significa afirmar que sus acciones sean siempre moralmente buenas.

La Antropología filosófica o Antroposofía tiene, en la

Ética, uno de sus capítulos esenciales. La vida moral, que debiera ser el objeto principal de la Ética, debe encontrar su lugar en el estudio de la vida humana. Por ahora nos importa destacar el significado del ethos.

En el transcurrir de nuestra vida vamos adquiriendo un carácter. Y este carácter se traduce en actitudes, en expresiones y en acciones. Nuestro quehacer revierte sobre nuestro ser. Las buenas y las malas acciones, las virtudes y los vicios apropiados, dibujan los rasgos de nuestro carácter. Pero nuestro carácter configurado a través de la vida, está montado sobre determinado temperamento. El temperamento no lo hacemos; lo sufrimos.

La actividad del hombre es actividad heroica de salvación, proceso continuo de liberación, actuación de un ideal infinito. En esta obra, cada uno de nosotros adquiere conciencia del orden universal que relaciona las finitas posibilidades singulares con la posibilidad trascendental de salvarse. Precisamente porque se da esta posibilidad trascendental de salvarse, no es legítimo anonadar todas las posibilidades en el "ser para la muerte", como lo hace Heidegger, ni establecer la equivalencia de las posibilidades por su común imposibilidad de ser más que posibilidades, como lo pretende Jaspers.

El hombre, porque es finito, busca un completamiento, una estabilidad que le falta. La búsqueda de la salvación ilumina el ser y el quehacer del hombre. En la tendencia vulgar al placer o en el impulso religioso hacia Dios podemos descubrir ese anhelo de completamiento, de estabilidad, de salvación, en suma. El hombre es la originaria y trascendental posibilidad de la búsqueda de la salvación. Resolviéndose a ser él mismo hasta el fondo (in-sistencia en su sentido etimológico) y apasionándose en su tarea, el hombre elige su ser para la salvación. La elección de la plenitud subsistencial y la decisión de salvarse lo constitu-

yen. Comprometido en esa salvación personal, el hombre ve el mundo como un instrumento o un obstáculo. Si lo conoce no es por una gratuita y vana curiosidad, sino por un movimiento vital que busca su propia salvación.

La condición de cualquier posibilidad determinada y la misma posibilidad trascendental en su naturaleza última no es la muerte, como lo pretende Abbagnano, sino la posibilidad de salvarse. Esta posibilidad me empeña en el arte de ser fiel a mí mismo. Lo que verdaderamente debo hacer es tratar de salvarme. Creo que nos falta una visión primera de la filosofía como propedéutica de salvación; una concepción a la vez viva y teórica, que haga posible la edificación sobre ella de las diversas disciplinas filosóficas. A esta visión nos lleva algo más que una actitud científica. Un afán de comunión, un hambre de plenitud, una actitud amorosa levantan en vilo a la simple indagación del saber. El saber, la sabiduría, se ama, al final de cuentas, por el sabor, por el paladeo que nos perfecciona y nos estabiliza. Nuestro perímetro espiritual —el yo y su circunstancia— es lo que cuenta. Gracias a esa gravedad espiritual imponemos nuestro señorío sobre la materia bruta y sobre la materia conducida por la vida. Tenemos que enfrentarnos con la naturaleza, a diario, porque nos disgusta la naturaleza cruda. La vida geográfica de la historia, la vida aderezada es nuestro clima humano más cálido y cordial. Desde nuestro centro creador se ilumina una intención expresiva. Esta intención expresiva es una razón para existir. Y esta razón para existir —que concluye siempre en un afán de plenitud subsistencial—, empieza donde el animal termina. Es vida espiritual excediendo a la naturaleza. Es la persona rebelándose contra la caducidad.

El hombre es un estar salvándose sin acabar nunca de salvarse, mientras viva. Precisamente porque no está salvado, el hombre se siente náufrago en el mundo y no tiene

más remedio que nadar para llegar a la otra orilla. De ahí ese carácter de faena laboriosa, fatigosa y peligrosa que tiene toda vida humana auténtica. Nuestra salvación está en marcha, en vías de conseguirse. Existir es estar sosteniéndose dentro de un océano de incertidumbre y riesgo con la posibilidad de naufragar o de salvarse. Todo lo que hay en nuestro ser humano —cuerpo, historia, dimensión social— está al servicio de un existir que se consume en afanes de salvación. Sorbiendo la circunstancia como nutrimento para la salvación, el hombre vive desde su intimidad, pero hacia el mundo y hacia el más allá del mundo. Para existir hemos de empezar por luchar contra el peligro de perdernos. No podemos, como la piedra o como el animal, abandonarnos inercialmente al ser. No podemos eludir el combate por la salvación en la plenitud subsistencial. Nuestra existencia es dramática por esa inseguridad fundamental. Lo único que nos es dado es la posibilidad de salvarnos. Es preciso, sin embargo, distanciarnos de nuestro mero ser natural para llegar a ser lo que debemos ser. Saboreando el zumo ardiente de nuestro origen espiritual, elevamos nuestra vida a un saber humanístico y a un saber de salvación. Después de este saber, que se hace sabor, tomamos conciencia de que estamos lanzados, arrojados, decididos y comprometidos en una existencia móvil de peregrinos. Elaboramos nuestra entidad para ser auténticos, es decir, hechos por nosotros mismos conforme a la vocación. Nos decidimos “desde dentro”, como protagonistas de nuestro drama, obligando a la realidad circundante para que sirva a nuestros fines. No podemos —mientras seamos auténticos— dejarnos sobornar por los tópicos comunes. Necesitamos elaborar nuestro vivir de modo plenario acatando la propia vocación. Mientras no se dé ese modo plenario estamos en deuda con nosotros mismos.

Estamos llamados a salvarnos, sepámoslo o no, realicémoslo o no lo realicemos. Por eso nuestro existir, siempre que no se encamine a la salvación, es un flotar a la deriva. Surge entonces un sentimiento de frustración existencial ante un posible fracaso metafísico. Nos sentimos responsables, culpables por no haber orientado nuestra vida según radicales preferencias. Esta congoja nos hace volver sobre nosotros mismos. Y empezamos a tejer, nuevamente, nuestro propio drama. Continuamos viviendo en peligro, con la clara conciencia de que nos vamos muriendo en cada momento de nuestra existencia. Luchamos, no obstante, contra todos los obstáculos que se nos oponen para existir. Imposible detener esa proyección existencial. Ante nuestra vista se extienden cien posibilidades. Hemos de adivinar la nuestra para que nuestro pre-ser germine y llegue a ser quien está llamado a ser.

Planeamos nuestro propio programa de salvación. Este programa es trascendente, está siempre más allá de nosotros mismos. En este sentido cabe decir que somos una inmanencia que trasciende. Se trata de un plan de salvación que está en la estructura misma del hombre, y no de un ornato suplementario y lujoso que el ser humano añade a su ser. Siempre que el hombre se comporta como hombre, esto es, inteligente y libremente, se afana por salvarse en la inmortalidad personal, en su descendencia o en la memoria de las generaciones sucesivas. La estructura escatológica del ser humano está anclada en su misma realidad de hombre. Y aunque incurso en el flujo vital e histórico de su vida, el hombre, con su programa o plan de salvación, supera ese decurso y se enfrenta con su vida para juzgarla y para enmendar rumbos.



PERSONA HUMANA E IN-SISTENCIA

Prof. Dr. ALBERTO CATURELLI.

I. LA PERSONA HUMANA

Hace muchos años que sigo con atención las obras del Padre Ismael Quiles desde los primeros escritos de historia de la filosofía (1940) hasta su producción del presente año (1979). Con el trascurso del tiempo se ha ido confirmando mi opinión de que el tema esencial desde el cual es menester comenzar para estudiar y comprender su pensamiento, es el de la persona humana, que ha sido, me parece, el que le condujo a su formulación de la filosofía de la in-sistencia. Al margen de sus investigaciones sobre la filosofía oriental, de sus estudios histórico-críticos y antropológicos, la primera redacción de su obra sobre la persona data del año 1942 y la tercera edición se publicó veinticinco años después, en 1967, y si pensamos que desde la primera edición hasta hoy han pasado más de treintisiete años y que a la obra se han incorporado todas sus reflexiones posteriores, se puede afirmar que aquel libro sobre la persona humana es como el pivote de toda su producción especulativa. Entre la exposición sobre la persona y la filosofía in-sistencial existe una como interna necesidad, ya

que el propio autor afirma que se propone estudiar "lo que es esencial al hombre", es decir, aquel último núcleo ineliminable de todo hombre. Si hacemos el esfuerzo de seguir fielmente el desarrollo de su pensamiento, seguramente se verá esta coherencia y, al mismo tiempo, la originalidad de su reflexión.

1. *La personalidad psicológica.*

El método de *La persona humana* consiste en un progresivo adentramiento en el hombre desde el plano inmediato de los datos experimentales, que le permiten discurrir sobre la personalidad psicológica, hasta el plano más profundo de la personalidad ontológica, donde será posible encontrar el núcleo final, último, constitutivo, del hombre mismo.

En cuanto a lo primero, el análisis conduce al descubrimiento de que el hombre es "una realidad de orden espiritual"¹, pues sólo un espíritu puede decir *yo*, ensimismarse². Descúbrese así el "yo-psicológico" por el cual tengo conciencia del *yo* y del *mí*, es decir, *yo* tengo conciencia de que pienso; por ejemplo, y tengo conciencia de *mí*³; yo-objeto y yo-sujeto que nos manifiesta su identidad, su actividad consciente, su unidad-totalidad y su identidad histórica. De este modo, esta fenomenología del yo empírico muestra que no es suficiente la identidad y unidad orgánica sino que requiere la actividad de la conciencia; de este modo la "síntesis consciente" en que consiste el

¹ *La persona humana*, p. 34; la exposición clásica en *Introducción a la filosofía*, ps. 88-91, Ed. Estrada, Buenos Aires, 1954; anteriormente en *Metaphysica generalis sive ontologia*, ps. 302-306, Espasa-Calpe Argentina, Bonis Auris, 1943.

² *La esencia del hombre*, p. 342, en *Obras*, vol. I, Ed. Depalma, Buenos Aires, 1978.

³ *La persona humana*, ps. 35-6.



yo-psicológico conduce a la evidencia de que semejante síntesis aparece “como procediendo inmediatamente del punto de origen”, que no es otro que un sujeto, un yo-ontológico⁴. Trátase de un *sub-jectum*, como un “punto inextenso” en el cual se apoya todo lo demás (yo-ontológico), que en cuanto existe allende el ámbito de los sentidos es, propiamente, el yo-metafísico”⁵, que es uno, autoconsciente, idéntico, históricamente idéntico, libre y limitado; de ahí que nuestro yo ontológico no sea ilusorio (como sostiene el budismo), pues, en ese caso, esta originaria experiencia no podría haber sido nunca⁶. Como se ve, no es posible considerar el yo-psicológico e investigar sus fundamentos sin verse obligado a concluir que realmente existe aquella unidad última, aquel punto central e inextenso que es el yo-metafísico.

De todos modos, este primer análisis fenomenológico pone de relieve la no resuelta contradicción del psicoanálisis entre la descripción de los hechos observados y los presupuestos positivistas y antimetafísicos y, al cabo, “el psicoanálisis, sostiene el P. Quiles, constituye una nueva confirmación de la unidad del yo. Toda la exploración del inconsciente no ha hecho sino aportar nuevos elementos para probar la existencia de un *sujeto centro*, con sus características de unidad e identidad”⁷. Esta unidad psicológica y ontológica⁸ es mostrada por la experiencia por la cual nos percatamos “que estábamos en un contacto inmediato con la realidad ontológica”⁹ y que, por consiguiente, el yo que hemos percibido por la introspección no es

⁴ Ob. cit., p. 45.

⁵ *Persona y sociedad, hoy*, p. 16, Eudeba, Buenos Aires, 1970.

⁶ Ob. cit., ps. 19-28; cf., sobre todo, *Filosofía budista*, ps. 105-185, Ediciones Troquel, Buenos Aires, 1968.

⁷ *La persona humana*, p. 56.

⁸ *Más allá del existencialismo*, p. 48, en *Obras*, vol. I, ed. citada.

⁹ *La persona humana*, p. 73.

meramente psicológico sino *ontológico*, es decir, la existencia de cierta última *entidad sustancial*¹⁰. Desde esta perspectiva sigue teniendo actualidad, en el pensamiento de Quiles, una analítica de la existencia humana que, en concreto, descubre, primero, un impulso hacia la trascendencia y, en segundo término, la trascendencia misma. Respecto de lo primero, el existir autoconsciente no es sino “existir en el mundo” (trascendencia del mundo) y, por eso mismo, libertad. Esta experiencia primera es, también, experiencia de la propia limitación (contingencia) que explica, en la filosofía existencial, el desarrollo del tema de la angustia como el estado de ánimo frente a la propia contingencia. Tal es lo que Quiles interpreta como mero *impulso hacia la trascendencia*. Por eso, respecto de lo segundo, y a partir de este impulso concreto, el hombre “siente en sí mismo y percibe en sí mismo una raíz ontológica que lo arraiga más allá de la contingencia y de la angustia y lo impulsa hacia lo absoluto”¹¹; es decir, un pasar más allá de su inmanencia: Ante todo —sostiene Quiles en acuerdo con Jaspers— “trascendencia respecto de *las otras personas*” y, luego, trascendencia absoluta hacia el Absoluto¹². Pónese en evidencia la asimilación de las investigaciones de algunos filósofos contemporáneos, como Gabriel Marcel, respecto de la trascendencia hacia las otras personas, y la superación de Jaspers, porque mientras el filósofo alemán declara fracasado el impulso hacia la trascendencia absoluta, Quiles plantea el problema de la existencia de Dios, trascendencia absoluta. Lo importante desde el punto de vista histórico es que, para Quiles, la filosofía de la existencia ha indicado una situación de hecho, innegable, que es la de la persona humana concreta

¹⁰ Ob. cit., ps. 74-75.

¹¹ Ob. cit., p. 84.

¹² Ob. cit., ps. 86 y 90.

y el tema de Dios “como una exigencia ontológica, y aun como una *presencia inmediata a la propia subjetividad*”. Esta insistencia en lo inmediato, nos pone en la pista del método que, en este caso, me atrevo a sostener que es doble. Por un lado, porque Quiles no desvaloriza, en modo alguno, lo que él mismo denomina el “método racional” que sigue argumentos abstractos que a partir de principios primeros con valor universal y objetivo, deduce conclusiones. Pero requiere también, sobre todo por la índole del tema, el método concreto que tiene también un valor objetivo y no es meramente subjetivo, aunque describa la subjetividad. En efecto, los caracteres y la misma existencia del yo, independientemente del conocimiento abstracto, es una evidencia inmediata experimental, un hecho ineludible de la experiencia. El conocimiento así obtenido por esa vía concreta, tiene valor *objetivo*, y tanto es así que “los hechos de experiencia pueden también *expresarse en fórmulas racionales*”¹³. O sea que el método racional típico de la escolástica y el método concreto, se integran mutuamente. Más aún: Creo que puede afirmarse que, para el P. Quiles, el método racional supone (y prolonga) al método concreto. Lo cual se ve con claridad en su exposición acerca de la existencia y trascendencia de Dios, en la cual, sin negar el valor objetivo de las pruebas racionales, mantiene la tesis de un conocimiento concreto, aunque oscuro, de la existencia de Dios, apoyado, principalmente, en San Buenaventura. Así como tenemos un conocimiento oscuro del alma, de su existencia, de análogo modo, el conocimiento de Dios “es un tocar oscuro (que) nos permite comprobar su existencia y algunas de sus características que lo distinguen esencialmente de la creatura”. De ahí que “el método racional recibe su savia de la experiencia y,

¹³ Ob. cit., p. 111.

con ésta, la garantía de su validez ontológica”¹⁴. De este modo, el análisis del yo psicológico nos ha conducido, inevitablemente, al descubrimiento del yo metafísico y, éste, a la doble trascendencia hacia las otras personas y hacia Dios.

2. *La personalidad metafísica.*

La experiencia descrita no permite, sin embargo, develar totalmente la naturaleza del yo ontológico; pero la reflexión descubre la *unidad* ontológica de la personalidad metafísica, pues los hechos que han sido descritos permanecerían inexplicables si rechazáramos, como hace, por ejemplo, el neokantismo, aquella unidad ontológica del yo. De ahí que sea la unidad la primera propiedad de la persona ontológica, es decir, “indivisión en la entidad y división de toda otra entidad” que los clásicos llamaron *hipóstasis*. En tal sentido es una totalidad cerrada en sí misma y, como tal, existe no en otro sino en sí misma (sujeto, sustancia), excluye el estar en otro como parte de él y excluye también el estar multiplicado. De ahí que Quiles en este punto, integra su reflexión en la doctrina escolástica clásica, que sostiene, con Santo Tomás, que la persona es “sustancia naturalmente incomunicable y de hecho incomunicable”, y es, pues, el individuo por excelencia¹⁵. Esta rica noción de persona es considerada históricamente por el P. Quiles, que dedicó doctas páginas a la evolución de la noción de persona en los Padres, en Santo Tomás, Aristóteles, hasta reafirmar, apoyado también en la investigación positiva, la doctrina que sostiene que la persona es “la *individualidad perfecta (hipóstasis)*, que tiene su máxima expresión en la sustancia racional”¹⁶.

¹⁴ Ob. cit., p. 127.

¹⁵ Ob. cit., p. 158.

¹⁶ Ob. cit., p. 171.

¿Es posible todavía ir más lejos? ¿Es posible, sin apartarse de este fundamento esencial y acudiendo al método concreto, buscar un supuesto último y más originario de la persona? Fue precisamente aquí donde se produjo el tránsito hacia la filosofía de la in-sistencia.

3. *Tránsito y complejidad de la doctrina de la persona en la doctrina de la in-sistencia.*

Este tránsito que no es ruptura con la escolástica clásica sino una búsqueda por nuevos caminos de una verdad antigua, reconoce, no sólo un ahondamiento progresivo de la propia reflexión filosófica, sino una ocasión concreta ofrecida por la filosofía y por el hombre contemporáneos. En efecto, la teoría sobre la persona y el método concreto a que he aludido anteriormente, tuvieron un ineludible encuentro crítico con el existencialismo, en pleno desarrollo en la década de los años 40 al 50. No se puede negar que el binomio "esencia-existencia" ha estado siempre, expresa o implícitamente, dentro del desarrollo de la metafísica occidental, y Quiles se encuentra con que los existencialistas han hecho de la "existencia" el centro de sus reflexiones que siguen, precisamente, un método concreto. Pero esto tiene, señalaba en 1949, algunos inconvenientes ciertamente graves, pues "*ex-sistere* es siempre interpretado como *sistere extra*, 'estar fuera'" y de allí que, para el existencialismo siempre se trate de un "estar puesto fuera de" ¹⁷. Como esto significa, al mismo tiempo, no considerar al hombre en su integralidad, se corre el riesgo cierto de perder el sentido de la persona; precisamente Heidegger, en la *Carta sobre el humanismo*, expresamente citada

¹⁷ "La proyección final del existencialismo. El in-sistencialismo. Valoración de la filosofía existencial, a través de sus últimas exigencias", en *Actas del Primer Congr. Nac. de Fil.* (1949), vol. II, ps. 1084-5, Univ. Nac. de Cuyo, Mendoza, 1950.

por Quiles, sostiene que “ec-sistencia es estar fuera de sí mismo como ‘lanzado’ por el propio ser en la verdad del ser, para que ec-sistiendo de esa suerte a la luz del ser aparezca el ente como el ente que es”. Este texto, que confirma al P. Quiles en su actitud crítica, le permite declarar que es contradictorio pretender alcanzar el último núcleo constitutivo del hombre precisamente en su “estar fuera de sí mismo”. Éste es el motivo esencial que condujo al P. Quiles a sostener “que la última dirección del hombre no es ‘hacia fuera’ sino ‘hacia dentro’, no es *ec-sistere*, sino *in-sistere*”, aunque se reconozca que la primera fase del hombre sea la existencia en el sentido de *esse extra causam*¹⁸. Esta actitud ya impone un método que no puede ser otro que el de la interioridad como el máximo recogimiento interior.

Por consiguiente, la doctrina clásica de la persona como hipóstasis o individualidad perfecta expresada de modo máximo en la sustancia de la naturaleza racional, tiene todavía la posibilidad de preguntarse por la raíz última de la unidad ontológica por esta vía concreta de la interiorización que es un *sistere in*, una mirada interior que me descubra a mí mismo en el último constitutivo óntico del hombre como tal. Y así se cumple lo que he llamado el tránsito de la doctrina clásica sobre la persona a la tesis de la persona como in-sistencia.

II. IN-SISTENCIA Y PERSONA

1. La in-sistencia como punto de partida de la metafísica.

El método de la interiorización es visible (ya un año antes de la comunicación al Primer Congreso Nacional de

¹⁸ Ob. cit., p. 1086.

Filosofía) tanto en la exposición crítica de la filosofía de Heidegger cuanto en su personal concepción de la filosofía. Respecto del primero, el error de Heidegger es doble: "Por una parte, supone que el hombre está 'lanzado' por su propio ser para existir (como ya hice notar antes) como *fuera de sí mismo* en la verdad del ser. Por otra parte, que aquello *en que* el hombre tiene que estar existiendo (la verdad del ser), la realidad en sí misma, no queda... determinado por Heidegger. Mejor dicho, niega que el *ser* en el que el ente (Dasein) existe, sea un fundamento del mundo o del hombre"¹⁹. En otras palabras, Heidegger ha perdido contacto con "la realidad más íntima del ser", no ha sido completamente fiel a su propio método que hubiera exigido el acto de in-sistencia. En este pequeño libro sobre Heidegger se ve con claridad que el P. Quiles, lejos de romper con la doctrina clásica sobre la persona, encuentra un nuevo modo de fundarla porque la subsistencia, propia de la hipóstasis, viene a significar lo mismo que in-sistencia: "Como 'sub-stancia', también *sub-sistencia* tiene como significado primario la *stantia* o *sistentia*, es decir, el *estar en sí* o *por sí*, el *no estar sostenido por otro*, el tener autonomía ontológica"²⁰. Donde vuelve a comprobarse cierta convergencia del método racional con el método concreto; "creemos —decía el P. Quiles— que tanto el conocimiento por experiencia como el conocimiento racional deben mutuamente ayudarse. Y que tan peligrosa es la exclusión de uno como la del otro"²¹. Por otra parte, respecto de la filosofía como tal, apunta la misma actitud porque el paso primero del filosofar es "estar consigo mismo", es decir, una reflexión en el sentido de "*reflectir*

¹⁹ Heidegger. *El existencialismo de la angustia*, p. 81, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1948.

²⁰ Ob. cit., p. 92.

²¹ Ob. cit., p. 104.

(como) *volver sobre sí mismo*, entrar *dentro* de sí mismo y *encontrarse* a sí mismo”²². Esto supone que, aunque sea Dios el centro de todo desde un punto de vista absoluto, relativamente a nuestra situación concreta, “la filosofía es en alguna manera antropocéntrica y el estudio del hombre su punto de partida y su objeto central, al mismo tiempo que el medio mejor para llegar al conocimiento total de la realidad”²³.

Penetremos, pues, en este encontrarse a sí mismo del hombre, preparado, ante todo, por el libro *La persona humana* (1942), ahondado en *Filosofar y vivir* (1948) y críticamente resuelto en *Heidegger* (1948). Para conocer la primera exposición sistemática hay que esperar a *Más allá del existencialismo* (1958) y, sobre todo, en 1961, a *Tres lecciones de metafísica in-sistencial* y al breve ensayo sobre *La esencia del hombre*. Cinco años más tarde, al lanzar al público la tercera edición de *La persona humana* (1967), este libro que creo desencadenante de toda la reflexión posterior, trae ya los agregados y avances de la reflexión de la madurez que me permiten mostrar la coherencia de la primera doctrina sobre la persona con la metafísica in-sistencial.

2. *La in-sistencia y la esencia del hombre.*

Así las cosas, debemos volver a la reflexión sobre la persona. La experiencia que tenemos de ella (según ya se vio) “se funda en una experiencia más íntima y más simple, reveladora de la esencia más originaria y primera del hombre”²⁴. Esta esencia más originaria será, pues, la última raíz de la persona, la cual supone, por eso, un análisis

²² *Filosofar y vivir*, p. 28, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1948.

²³ Ob. cit., p. 88.

²⁴ *La persona humana*, p. 173.

más fino de la in-sistencia, ya que todas las experiencias íntimas del hombre son *egocéntricas*; el hombre “entra” en sí mismo y este acto supone el descubrimiento de la contingencia como radical insuficiencia que pide un Fundamento absoluto²⁵. Trátase, así, de un *salto* no hacia fuera sino hacia adentro, un *éc-stasis* hacia lo interior: “La realidad del hombre es ‘ex-sistir’, ‘estar fuera’ de su causa... de su Fundamento, y si no *ex-siste*, no es. Pero esta realidad es como ‘condición’, como paso previo o primera fase de su ser. Su más íntima y definitiva realidad es ‘in-sistir’, ‘estar en’ su Fundamento”²⁶. Este “estar en” es, necesariamente, un *yo* cuya capacidad de “ensimismarse” lo distingue de los irracionales y es, por eso mismo, un saber conjuntamente, es decir, conciencia. Luego, el hombre es, como ya sabemos, “conciencia individual y personal”²⁷. La in-sistencia es, pues, simple y única, transparente y autónoma, precaria y, por eso, necesitada del Absoluto, encarnada y abierta a los demás²⁸; este centro óntico es lo más esencial y originario del hombre. Este “centro óntico” supone una presencia *prelógica* en cuanto anterior a toda concepción y que el P. Quiles llama *choque óntico*, como choque, en mí, del *ser*²⁹. Aunque este choque es confuso, es necesario e inevitable, persistente, y “abre” al hombre al ser (y por eso puedo decir “el ser es”) como respuesta originaria que es ya *ontológica* como “encuentro del *ontos* con el *logos*”³⁰. Este encuentro con el ser concreto es el punto de partida del descubrimiento del ser abstracto y del ser subsistente; pero aquí me interesa sólo el problema del

²⁵ *Más allá del existencialismo*, ps. 39-40; *La esencia del hombre*, en *Obras*, I, p. 335.

²⁶ *Más allá del existencialismo*, p. 44; *Persona y sociedad, hoy*, p. 36.

²⁷ Ob. cit., ps. 48-49.

²⁸ *Tres lecciones de metafísica in-sistencial*, en *Obras*, I, ps. 265-270.

²⁹ *Tres lecciones*, p. 283.

³⁰ Ob. cit., p. 285.

ser concreto, pues “lo que de inmediato se nos abre en la experiencia insistencial, es el ‘ser en cuanto ser concreto’ ”³¹. En esa línea se puede concluir: “debemos distinguir, sostiene Quiles, *in-sistencia-conciencia* e *in-sistencia-ente*; por la primera se significa la acción de volver, de retornar el hombre por el conocimiento sobre sí mismo; y en ese sentido es lo mismo que la *conciencia*; por la segunda se designa la realidad óntica del hombre, que está totalmente replegada sobre sí misma, y en ese sentido *in-sistencia* es lo más originario, la realidad originaria, fundante de la conciencia misma”³². Es en este último plano, en el regreso total hacia sí mismo, en el que encontramos la esencia de la persona; es decir, el ápice de la hipóstasis racional de la filosofía clásica, es el principio de la persona. Venimos, entonces, a descubrir que este principio último constitutivo de la persona se sitúa en el plano óntico, anterior a la misma conciencia: “Si conciencia es saber-se, *in-sistencia* es ser-se” como “la máxima unidad del ser consigo mismo y la máxima autonomía del ser en sí mismo, que es a la vez origen de la autonomía en el conocer (conciencia) y de la autonomía en el obrar (libertad)”³³. De este modo, la *in-sistencia* es, simultáneamente, experiencia del ser y, por él, estamos en contacto con todo lo demás y, eminentemente, con aquello que desborda (el *ser*) la realidad de nuestro *ente*: “el ser, el ser en cuanto ser, no es otra cosa que ese elemento desbordante y a la vez sustentante y fundante del ente”; ésta es, pues, la diferencia ontológica o metafísica entre el ente y el ser³⁴. Es, pues, “choque” originario y “respuesta” o afirmación ontológica que evidencia la apertura trascendental en que consiste la persona. Más

³¹ Ob. cit., p. 301.

³² *La esencia del hombre*, p. 343.

³³ *La persona humana*, p. 175.

³⁴ Ob. cit., p. 177.

aún: podemos afirmar “que la máxima realización del ser se halla en la persona. El ser, en su grado supremo de perfección ontológica, es persona”³⁵. Y así hemos encontrado aquella unidad última, aquel constitutivo primerísimo de la persona humana. Por tanto, en el pensamiento filosófico de Quiles, in-sistencia y persona se implican inescindiblemente y podría decirse que la persona, originariamente es in-sistencia y que la in-sistencia es persona. Desde las primeras preocupaciones del P. Quiles por la persona y sus últimas aportaciones hay, pues, una suerte de línea sin cortes, es claro, pero con un aumento progresivo de enriquecimiento doctrinal.

III. REFLEXIONES CONCLUSIVAS

1. *La doctrina de la in-sistencia y la filosofía tradicional.*

La intención más profunda, que gobierna la instancia crítica de esta doctrina, la ha confesado el propio P. Quiles por referencia a los problemas planteados por el pensamiento moderno y contemporáneo: “Mi deseo ha sido aprovechar esta problemática y recoger el mismo lenguaje que usa el hombre moderno, poder dialogar con él. Por supuesto, agregaba, cuando con sinceridad hacemos los análisis que el hombre moderno reclama, vemos que llegamos a las conclusiones fundamentales de la filosofía cristiana tradicional sobre el hombre y sobre la filosofía misma”³⁶.

Al leer las obras del P. Quiles y recorrer todos los lugares paralelos en los cuales expone, analiza, amplía, explica, la noción de in-sistencia, el lector atento no puede menos que pensar en la interioridad agustiniana como el antece-

³⁵ Ob. cit., p. 181.

³⁶ *Tres lecciones de metafísica insistencial*, p. 255.

dente más remoto de su pensamiento. Ciertos antecedentes patrísticos los ha señalado el propio Quiles³⁷, que ha citado varias veces el célebre pasaje de San Agustín: “*No li foras ire, in teipsum redi; in interiori homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende teipsum*”³⁸. A esto debe agregarse el libro VII de las *Confesiones*, que pone de relieve el método de la interioridad. Por mi parte, recordaría expresamente el libro II de *De libero arbitrio*, en el cual se comprueba que la mente es tal, precisamente en cuanto intuye la verdad en sí misma, y la verdad (o el ser) es tal en cuanto objeto de la mente. Más aún: nuestra inteligencia mutable encuentra en la interioridad la verdad inmutable y, por eso, la descubre (no la crea) como siendo, en sí, siempre la misma³⁹. Ésta es la verdad que nos habla y está impresa en todo ente: “ella te llama de nuevo a tu interior”, dice Agustín, valiéndose de todas las cosas⁴⁰ y, por eso, reenvía al hombre a su propia interioridad. La in-sistencia puede convertirse, hasta cierto punto, con la interioridad agustiniana.

Pero he dicho “hasta cierto punto”, pues el mismo Quiles ha mostrado sus diferencias, ciertamente no esenciales. Esta similitud con la interioridad agustiniana es tal, que el propio Quiles se propuso estudiarla. En 1954, decía al comienzo de su estudio de los *Soliloquios*⁴⁰: “Nuestro interés al estudiar la interioridad agustiniana no solamente se funda en el valor intrínseco que tiene para conocer la doctrina de San Agustín y en su importancia y actualidad para el hombre moderno, sino también en el deseo de esta-

³⁷ *La persona humana*, ps. 162 y ss.

³⁸ *De Vera Relig.*, 39, 72.

³⁹ *De lib. arb.*, II, 13, 34.

⁴⁰ *La interioridad agustiniana en los Soliloquios*, en “Ciencia y Fe”, X, 40, ps. 25-26, San Miguel, 1954.

blecer una comparación entre la interioridad agustiniana y la experiencia in-sistencial". Y al cabo de su análisis del método de interioridad, son claras las coincidencias ya en cuanto al método mismo en cuanto método, y también en lo que se refiere a sus resultados; pero mientras "la experiencia in-sistencial nos muestra un campo de experiencia concreta más amplio, es decir el yo, el mundo exterior y los otros", en San Agustín se acude de modo inmediato a las verdades abstractas presentes a la mente. En San Agustín se trata de un método; en Quiles, "la in-sistencia debe ser no sólo un método... sino también... una metafísica del hombre y de sus relaciones ontológicas con el universo y con Dios"⁴¹.

Por fin, aunque es indudable que es San Agustín el mejor antecedente de la in-sistencia, el P. Quiles cree encontrar en Santo Tomás antecedentes importantes como aquel de *De veritate*, en el cual el Aquinate nos indica "aquellas cosas que son más perfectas en los seres, las sustancias espirituales, vuelven a su realidad, con una vuelta completa" (*De ver.*, I, 9)⁴². Esta vuelta (*reditio completa*) es interpretada por Quiles como una "vuelta óntica", no una vuelta cognoscitiva sino una suerte de "inhabitación óntica de sí mismo"⁴³ que Santo Tomás expresa también como *ad seipsum convertitur secundum suum esse* del comentario al libro *De Causis* (nº 304). De todos modos, no debe perderse de vista que tanto la capacidad de interiorización, como la *reditio completa* de Santo Tomás, son propias y exclusivas de la persona humana.

⁴¹ Ob. cit., p. 48.

⁴² *Tres lecciones sobre metafísica insistencial*, p. 310.

⁴³ *La esencia del hombre*, p. 334; cf. también, ps. 340, 341, 344, 357, 359-60.

2. *El in-sistencialismo y la filosofía contemporánea.*

Propio y exclusivo de la persona es también el “amor del ser”, en el “corazón” de Pascal y, por eso, el método de interiorización como “vuelta óntica” tiene noble prosapia en el pensamiento moderno. A Pascal debemos agregar el P. Gratry, el cardenal Newman, señalados por el P. Quiles cuando reflexiona sobre la in-sistencia y Dios⁴⁴. En el mismo sentido, puede observarse que la crisis del inmanentismo moderno ha producido una nueva búsqueda de la interioridad en el sentido in-sistencial de que habla el P. Quiles. En efecto, en la medida en la cual la Razón omnívora del hegelismo se presenta como sustancia infinita (todo lo real es racional y todo lo racional es real) se fundamenta a Sí misma y, por eso, como no se cansaba de repetir Sciacca, se des-fonda, pues nada se fundamenta a sí mismo. Precisamente la crisis del inmanentismo absoluto, que trasmutó la interioridad en “subjetivismo”, que corrompió el interiorismo en subjetivismo, produjo por su deficiencia originaria, la necesidad de restauración del verdadero sentido de la interioridad. Quizá debe encontrarse en este grave hecho del pensamiento moderno, la tendencia del hombre contemporáneo a una vuelta hacia su interior, sea en la intuición emocional de Scheler, en el dinamismo de la inteligencia de Maréchal o en la acción de Blondel. Además, el inmanentismo no solamente había corrompido el pensamiento sino que, por eso mismo, perdió el fundamento de la persona humana. Desde la persona como persona nouménica en Kant hasta la aniquilación del singular concreto en el Espíritu absoluto, el hombre de carne y huesos se nadifica; la persona y sus modos de trascendencia dejan de tener sentido. De ahí que una vuelta, no a la ec-sistencia

⁴⁴ *Más allá del existencialismo*, p. 147.

sino a una suerte de ec-stasis hacia dentro era imprescindible para curar la crisis del hombre moderno y contemporáneo. En ese sentido, ciertos análisis de Jaspers y de Marcel muchas veces fracasados pueden colocarse en esta línea de recuperación de la interioridad. De ahí que la in-sistencia como “choque óntico” y, a la vez, como la singularidad perfecta de la persona, se sitúa, justamente, en este intento de recuperación del pensamiento moderno y contemporáneo, con la ventaja indudable de no tener compromisos con el irracionalismo moderno y poseer antecedentes en el más sano pensamiento realista clásico. Dicho de otro modo, la in-sistencia quiere recuperar, asumir y darles solución a las instancias y exigencias del desgarrado inmanentismo contemporáneo y, al mismo tiempo, vivificarse con la savia del pensamiento clásico cristiano. Tal, me parece, el intento del P. Quiles, puesto de relieve, principalmente, en la doctrina de la persona.

Los filósofos contemporáneos de quienes lo veo más próximo, son Lavelle y Sciacca. Respecto del primero, por la “intimidad ontológica” de que nos habla como lo esencial de la “dialéctica del eterno presente” y, respecto del segundo, por el parentesco que la in-sistencia guarda con la “interioridad objetiva”. El propio Quiles dice que “en conjunto es Lavelle el autor con quien hemos encontrado más afinidad, aunque lo hemos leído y estudiado bastante después de haber realizado nuestros análisis” (...). Pero, para Quiles, “no ha llegado Lavelle a la interioridad plena de la in-sistencia y en consecuencia no la ha analizado en su realidad integral”; en efecto, “comprobado el *hecho*, que él llama ‘intimité spirituelle’, ha saltado al ‘Ser’ demasiado pronto y la relación entre la interioridad y el ‘Ser’ (real-trascendente) no ha quedado en claro. Es peligroso, agrega, instalarse ‘prematuramente’ en el *Ser* desde la experiencia íntima sin un previo y metódico análisis fun-

damental de la realidad de ese centro interior”⁴⁵. En cambio, en la filosofía de la integralidad de Sciacca, sí existe un análisis metódico y previo de aquel centro interior que no es otro que la implicancia mutua de pensamiento y ser (síntesis originaria) que no “pone” el ser como en el inmanentismo, sino que lo “descubre” en la interioridad y que es, al mismo tiempo, objetivo. De ahí la interioridad-objetiva que reconoce sus mejores antecedentes en Rosmini y, más lejanamente, en San Agustín. Como se ve, existen ciertas coincidencias en el pensamiento actual (a los nombres citados habría que agregar Marcel, Blondel, Paliard, Nédoncelle, Le Senne, Stefanini), que denuncian claramente que la crisis del inmanentismo moderno puede resolverse sin renunciar a la interioridad, que es una de sus exigencias básicas. Pero esta solución sólo puede lograrse en el pensamiento clásico, el cual, de ese modo, no se presenta como extraño al hombre contemporáneo, sino como interno a él mismo. Entre nosotros, cabe recordar nombres como los de Rougès o Aybar, por ejemplo, para ver esta situación en toda su amplitud. Pero, en todos, la preocupación fundamental ha sido y es la persona humana, pues el ser (en el hegelismo identificado con el pensar y aquí nuevamente distinguido) es siempre *personal*. Y porque es siempre personal, la in-sistencia es, ante todo, una filosofía de la persona y, por eso, una metafísica. Representa, entre nosotros, un intento vigoroso por restituir el verdadero valor trascendente de la persona desde la perspectiva de su propia interioridad en la cual se evidencia el ser. Persona e in-sistencia se implican y, en nuestro mundo enloquecido por el activismo exteriorista, quiere salvar de veras al hombre en la contemplación y en la interioridad que solamente el cristianismo llevó a su plenitud.

⁴⁵ *La esencia del hombre*, ps. 329-30, nota 23.



4

TEORÍA IN-SISTENCIAL Y PALABRA

Prof. NÉSTOR AMÍLCAR CIPRIANO.

La palabra ocupa un lugar cardinal en la comunicación, aunque no la representa totalmente. Para arribar al tema que nos hemos propuesto, formulamos algunas consideraciones sobre la persona gramatical —como eco de la persona en general— y sobre la persona como dialogante, es decir, en la función de hablante, de dicente. O, para ser más precisos, como emisora y receptora de palabras, lo que indica el tránsito del diálogo.

Luego, en forma de núcleo temático, nos detendremos en la teoría in-sistencial y la palabra, como solución, a nuestro juicio, de la causa y efecto del vocablo.

I

Antes de referirnos a la persona gramatical, formulamos breves consideraciones sobre la voz "persona".

Expresa Ismael Quiles: "El término viene probablemente de la palabra *personare*, resonar, por la resonancia de la máscara que llevaban en el teatro griegos y romanos. Los griegos también la llamaban *prósopon*, es decir, lo

que uno lleva delante de la cara, pero el vocablo pasó a designar al mismo sujeto que ahora llamamos *persona*. El término *persona* ha ido adquiriendo luego el sentido, el significado, el contenido que ahora le damos. Ha sido una elaboración filosófica de siglos" (*Persona y sociedad, hoy*, Buenos Aires, 1967, p. 14). También se ahonda la etimología en la voz etrusca *phersu*.

El retablo filosófico exhibe, según las diferentes teorías, múltiples concepciones acerca del concepto de persona. Dice Ismael Quiles: "El ser hombre una persona es la raíz que caracteriza y dignifica todo" (*La persona humana*, Buenos Aires, 1967, p. 22). Afirma Santo Tomás que "persona es lo más excelente que hay en el ser" (*Sum. theol.*, I, 29).

La persona no se queda en sí misma. Aclaremos: ello no significa que le esté impedido ensimismarse. Al contrario, como lo explica Ortega y Gasset, el animal tiene una vida alterada por su condición hacia el *alter*, que es el medio; mientras el hombre se vuelve sobre sí mismo, realiza ensimismamiento (conf.: *Ensimismamiento y alteración*, Madrid, 1939). Expresa Hernán Zucchi: "El animal vive inmerso en el medio, incapaz de liberarse de la fascinación que ejercen sobre él los estímulos externos; el hombre en cambio (...) organiza el ambiente; se vale de una organización peculiar del tiempo" (*Qué es la antropología filosófica*, Buenos Aires, 1967, p. 65). Y pone en funcionamiento el sistema de lenguaje —otorgado por Dios—, que no se detiene, ni se aísla.

En la teoría in-sistencial del Padre Ismael Quiles se encuentra, además de su originalidad, la explicación totalizadora, como lo veremos.

Acerquémonos a la noción de persona gramatical. En el aspecto lingüístico, *persona* es sinónimo de *hablante*.

Hablar representa un acto, con su carácter de emisión-recepción, que afianza el tránsito intelectual.

La persona se presenta fundamentalmente en el mundo del vocablo. No puede apartarse de él. El contorno de palabras absorbe bastante la trascendencia comunicativa.

La palabra le otorga a la persona una figura donde las dimensiones se alejan de los moldes físicos para denotar preponderantemente una actitud comunicativa. La persona emite el vocablo y éste, en cierta manera, lleva a la persona. Quien pretendiere alejarse de la palabra no haría sino una aminoración de su empleo. Nunca, una anulación. Exceptuadas las circunstancias patológicas —y, dentro de ellas, algunas muy determinadas—, la palabra está en todos. Las pausas, el silencio expresivo son eslabones para la propia dinámica comunicativa. Resulta oportuno recordar los conceptos de Augusto Cortina sobre Segismundo: “La mitad de su ser se alza sin tregua contra la otra mitad. Y en este choque surgen sus monólogos, sucesión de razonamientos” (*La vida es sueño*, Buenos Aires, 1969, p. 15).

En la *Gramática especulativa* se expresa que “persona gramatical es el modo de consignar (*sic*) el nombre, mediante el cual se connota la propiedad de hablar” (Buenos Aires, 1947, p. 80). Adviértase cómo se resalta la propiedad de hablar, que ciertamente se aleja del ámbito específico que pertenece a la gramática. Esta situación reflexiva se comprueba también en Rodolfo Lenz, quien dice: “A los objetos y a las personas fuera de nosotros, les damos nombres para designarlos; pero cada uno por sí y para sí, como centro que siente, piensa y habla, es un *yo* y supone en su interlocutor otro *yo*, que mientras dure la conversación se le presenta como un *tú*” (*La oración y sus partes*, 1944, p. 228). Agrega: “Persona, en la acepción gramatical, es la categoría que determina a los sustantivos según el

acto de la palabra" (p. 240). La referencia al "acto de la palabra" supone múltiples posibilidades: emisión, recepción, correlación, etc.

El "acto de la palabra" caracteriza el reconocimiento expreso de la condición de hablar. El ser humano actúa con el rol de persona gramatical.

George H. Mead sistematiza el concepto de "rol". Así, permite vincular el comportamiento particular con ciertas normas del grupo, en función de la edad, la actividad profesional, la especialización, etc. Aunque no se actúa con el tipo ideal de conducta que se espera, cada uno sabe —y ejerce— la clase de función que le pertenece, así como advierte el que corresponde a los demás (conf.: *Espíritu, persona y sociedad*, Buenos Aires, 1953). Expresa Fernando N. A. Cuevillas: "Se puede ser hijo, hermano, alumno, maestro, amigo, médico, abogado, etc.; a estos papeles se les llama *roles*" (*Sociología argentina e iberoamericana*, Buenos Aires, 1967, p. 24).

Pensamos que la condición de hablante, como tal, en sí misma, sin la salida expresiva, es un "status" en el mundo lingüístico. Es el don de Dios que contiene, a su vez, el poder de completarse. Entonces, saca la palabra, la expresa, la presenta. El hombre es un constante "exhibidor" de palabras. Actúa como exponente y receptor de vocablos. La gramática consagra esta realidad. Por ello, existe la *persona gramatical*, que significa, en el ámbito de esa ciencia, el rol de dicente. Resulta un rol de asignación automática. El carácter de ser humano lleva el rol de dicente, porque la palabra creadora de Dios está en la palabra del hombre.

Dicen Amado Alonso y Pedro Henríquez Ureña: "Los pronombres personales (se refieren a las personas gramaticales) son, pues, una clase especial de palabras que designan a las tres personas del coloquio (...). Yo se dice

cuando el que habla se refiere (como dicente) a sí mismo; *tú*, cuando se refiere a aquel a quien se habla; *él*, cuando lo significado no es ni *tú* ni *yo*" (*Gramática castellana, Primer curso*, Buenos Aires, 1967, p. 86). Esta tríptica mensuración está sostenida, juntamente con otros aspectos, en la teoría trialista de Miguel Herrera Figueroa.

Las personas gramaticales son las llamadas "personas de la conversación". Podría observarse que la tercera persona no interviene en la conversación y sólo puede ser tema de ella. Tratemos el problema. La primera persona gramatical (*yo*) y la segunda (*tú*) son sujetos del coloquio. Tanto es así que cuando toma la actitud de hablar, la segunda pasa a ser la primera. Esto se establece por la distinción idiomática: la que habla y a quien se habla. El coloquio (el ámbito más frecuente de la palabra) determina una función alternativa de estas condiciones. En el juego del diálogo, el hablante pasa a ser escuchante y viceversa. La tercera persona (*él*) no sólo puede ser un tema —"de quien se habla"— sino que representa un interlocutor potencial (casi inminente) y puede adquirir el carácter de primera o de segunda persona. Además, cuando el *yo* se transforma en *nosotros* o cuando el *tú* se torna en *vosotros*, se comprende al *él* o al *ellos*.

El rol de persona gramatical destaca la importancia de los sujetos del diálogo, como una forma más del "viaje" que realiza la palabra para que acontezca el verdadero encuentro al regresar al *yo-emisor*, como lo desarrollaremos al aplicar la teoría in-sistencial del Padre Ismael Quiles.

II

La actividad del hombre está integrada también por palabras, que demuestran la situación de su papel protagónico asignado por Dios. Si se habla de convivencia, de

comunicación, ha de encontrarse siempre —aunque no solamente— la presencia de la palabra.

El hombre está ubicado frente a un extenso panorama de posibilidades expresivas. Vive como dialogante. Puede monologar porque dialoga con Dios.

El diálogo comienza en la interioridad. La idea expresable está en el dicente mismo. Luego, aunque no es la única manera, “sale” mediante la palabra. Transita por el camino de la comunicación. Sin diálogo, la comunicación puede debilitarse. Tanto es así que en algunas figuras de pensamiento se define la comunicación como un “pedido de parecer al lector u oyente”. Ejemplo sin evasiones lo constituye un discurso de Cicerón: “Aquí pido vuestro consejo para que me digáis lo que debo hacer; pero el mismo silencio que guardáis me está diciendo que no será otro vuestro consejo”. Y asoma la expresión de Cervantes: “Pero decidme, señores, si habéis mirado en ello (...)” (*Quijote*, I, 38).

El diálogo representa un camino entendible entre interlocutores. El monólogo es también una “invitación” dialógica. El vocablo nunca se queda solo en los límites de un sentir no contestado. Hay siempre una contestación. Fuera de sí mismo y en sí mismo. Porque la palabra del hombre nunca es menos que la palabra creadora de Dios. Todo vocablo lleva en su propia esencia el germen de la respuesta. Hay un diálogo mínimo.

En la comunicación, se advierte un permanente tránsito de diálogos. Se exponen conocimientos y se requieren conocimientos. Y también, dudas, interrogaciones, sugerencias. Hasta silencios. Afirmaba Aristóteles que “todos los hombres, por naturaleza, ansían conocer” (*Metafísica*). Continuaba: “El hombre comienza por asombrarse de que las cosas sean lo que son”. A veces, hay un trasfondo de

pregunta en la misma afirmación, porque la posible respuesta es una complementación corroborante.

En principio, donde hay palabra existe diálogo. No interesa el tiempo que tarden las respuestas (inmediatas o mediatas). El receptor del vocablo es siempre un respondedor, aunque en potencia.

Pedro Salinas sostiene que "la forma literaria más hermosa es el diálogo". Y casi proclama: "Porque, en el diálogo, el hombre habla a su interlocutor y a sí mismo; vive en la doble dimensión de su intimidad y del mundo y las mismas palabras le sirven para adentrarse en su conciencia y para entregarla a los demás" (*Aprecio y defensa del lenguaje*, 1948, p. 19).

Donde hay palabra existe incitación al diálogo. Hasta la misma escritura (emitida unilateralmente) lleva la posibilidad del interlocutor expresivo. El caso más definido al respecto lo constituye el libro. Todo libro, dice, significa, promueve reflexiones. Manifiesta Salinas: "Sin duda, detrás del acto de escritura, tiene que sentirse como indispensable la presencia invisible del prójimo, de otras almas presentes y futuras; porque solamente cuando lo escrito se reviva en ellos alcanzará la evidencia de lo que ya es" (ob. cit., p. 173). En forma concordante, Alonso Zamora Vicente, al hablar de la comunicación entre escritores y lectores, expresa: "Por extraños caminos, se repite la feliz aventura. Nos instalamos en la tradición y vemos cómo desde lo profundo del tiempo emana y resuena un mensaje" (*Presencia de los clásicos*, Buenos Aires, 1951, p. 9). Oportuno es recordar el pensamiento de Pedro Laín Entralgo: "Todo cuanto un hombre lee es por él personalmente recreado. El pensamiento de Aristóteles y la significación humana de Hamlet vuelven a nacer, recreadas por el lector" (*La aventura de leer*, Madrid, 1956, p. 199). El mismo Salinas, en su trabajo sobre Manrique, nos dice: "Nadie

puede escapar a una tradición que lo está esperando en el pecho de la madre: el lenguaje. Como ya se ha expresado, en él recibe el hombre una masa de concreciones tradicionales de pensamiento y sentimiento. Hablar es insertarse en una tradición" (*Jorge Manrique y tradición y originalidad*, Buenos Aires, 1947, p. 147). "Insertarse en una tradición" significa, esencialmente, la partida desde la interioridad.

Conversar y hablar constituyen tránsitos frecuentes de la palabra. Absorben mucho el "mapa" expresivo. El silencio signifiante se inserta en el entramado de la comunicación mediante vocablos. Hacemos una breve detención en el silencio.

Muchas veces, la palabra puede encontrarse en la dimensión de su ausencia. Lo que guarda el vocablo se traduce en la omisión de sí mismo. Porque se "viste" con el ropaje del silencio y logra una fuerza significativa.

Nada puede detener esa "luz incontenible" —usemos la expresión de Del Saz— que es el vocablo. Pero, al lado de éste, surge el silencio con la plenitud de sus eslabones estimantes y significantes, que son elementos complementarios y de equilibrio. Por ello, la actitud expresiva del hablante los necesita. No es un alejamiento de la palabra sino una aproximación a ella. O, mejor, vive la palabra misma con su dosis inseparable de silencio. Así, la unidad *palabra-silencio* constituye un aspecto de la palabra integrada.

Nos interesa el silencio como abstención expresiva. De esta manera encierra una omisión voluntaria con la equivalencia del vocablo no pronunciado. La razón es un equilibrio ante la posible superabundancia de palabras.

Afirma Federico Mauthner: "Dos clases de bestias son las más inexpressivas: las que no pueden hablar nada y las que no pueden callar en absoluto. A ambas, les está

negado comunicarse" (*Contribuciones a una crítica del lenguaje*, Madrid, 1911, p. 138). No dejamos de reconocer la parte de ironía de esta afirmación, pero sí es útil para denotar el valor del silencio como integración, en muchos casos, de la combinación de palabras. Dice André Martinet: "Lo que se puede llamar economía de una lengua es una búsqueda permanente del equilibrio entre las necesidades contradictorias que es necesario satisfacer" (*Elementos de lingüística general*, Madrid, 1965, p. 219).

Muchas veces, pues, la necesidad comunicativa impone la necesidad de una "dieta verbal". Este silencio que acompaña, como complemento a la palabra, ingresa también en el encuadre que hacemos sobre el vocablo en la teoría in-sistencial.

III

En el uso de todos los días, la palabra es más comunicante. Acentúa su tránsito comunicativo en favor de la comprensión. En el empleo cotidiano, el vocablo "trabaja" más. Tal vez, podemos hablar de una palabra "operaria". En efecto, se encuentra en un continuo laborar, en un hacer idiomático, en una compulsa de fuerzas intelectivas. El vocablo asume un carácter de trascendente valor expresivo.

Existe una palabra ubicada entre el pulimento de la forma culta y la aspereza de la expresión impropia. No está etiquetada por el cultismo ni vestida por el decir desaliñado. Actúa en el "taller" de todos los hablantes. Bebe en diversas fuentes y determina sus condiciones según el dictado ininterrumpido e ininterrumpible de la realidad cotidiana. En este cauce, se percibe una "musculatura" de la palabra, se muestra una nutrición constante y un desarrollo sin detenciones. Porque la palabra se fortifica en

la propia dinámica. Sostiene Mauthner: "El lenguaje no es objeto de uso, ni un instrumento de uso. Lenguaje es también uso de lenguaje" (ob. cit., p. 55). El uso acentúa su carácter en función de la intensidad. A mayor frecuencia, a mayor empleo, a mayor práctica, el vocablo se fortalece. Cada término se vivifica en el pensamiento y en la pronunciación.

La palabra cotidiana se opone vivazmente al vocablo detenido. Todos los días, la palabra vence, se intensifica. Se cura de la parasitología verbal. Exhibe la condición de ser doméstica y cósmica a la vez.

Palabra cotidiana equivale, fundamentalmente, a espontaneidad. Es, con relevancia, el medio de comunicación que nace, crece y se transforma en una marcha incesante de todos los días. Esta habitualidad requiere la expresión conformada en la evidencia de la propia "gimnasia". Nicolás Hartmann afirma que "el ser humano desconoce corrientemente hasta qué punto está dominado por el lenguaje" (*La parole et l'écriture*, París, 1942, p. 18).

La palabra cotidiana es la clase de vocablo que vive con mayor intensidad. Ralph Linton considera el lenguaje como uno de los principales agentes de todo fenómeno grupal y ello obedece a que es un instrumento del pensar y un instrumento de comunicación entre los hombres (conf.: *Estudios del hombre*, México, 1942, ps. 107 y 111). La palabra es describidora de roles. No se puede estudiar los fenómenos del hombre y apartarse de los hechos lingüísticos, porque, como dice Henri Delacroix, "el lenguaje es también síntesis de lo humano" (*La langue et la pensée*, París, 1930, p. 31). Para Antonio Meillet, el lenguaje es un hecho grupal porque integra inseparablemente las ineludibles condiciones de convivencia. Palabra y convivencia van unidas.

IV

Arribamos específicamente a la teoría in-sistencial del Padre Ismael Quiles.

La in-sistencia puede considerarse como in-sistencia ser y como in-sistencia conciencia.

La primera palabra del hombre es un reflejo del ser mismo. Es la palabra esencial, emanada de la in-sistencia conciencia.

Toda palabra exterior es un reflejo de la palabra de Dios, que hizo todas las cosas. Hay un itinerario inseparablemente integrado: el ser de Dios, la palabra de Dios, la palabra esencial del hombre, la in-sistencia como conciencia y la palabra de las cosas. La verdad, por lo tanto, estará en las palabras de las cosas (o, es decir, sus nominaciones) en su adecuación con nuestra palabra, referido todo ello a la Palabra Divina.

Hay otro aspecto del itinerario inseparablemente integrado: ser de Dios, palabra de Dios (palabra creadora a imagen de Él mismo), ser del hombre (hecho a imagen de Dios por la palabra creadora), palabra esencial del hombre (es la primera palabra del hombre —el “*primun logos*”—), la palabra del hombre sobre el mundo o las cosas (es el deseo de expresar la imagen de Dios en el mundo).

Para un mejor ordenamiento del núcleo a que nos proponemos llegar, debemos citar los conceptos elaborados por el Padre Ismael Quiles en su *Antropología filosófica in-sistencial* (Buenos Aires, 1978). Dice este filósofo: “Resulta así que la última dirección del hombre no es ‘hacia afuera’ sino ‘hacia adentro’; no es *ec-sistere* sino *in-sistere*. Es cierto que la primera fase del ser del hombre es la *existencia* en el sentido clásico: *esse extra causam*”. Con

brillantez conceptual, explica este autor que “el hombre se siente arrojado en el mundo que lo rodea”. Pero tiene necesidad de volver a sí mismo con todo el conocimiento de lo exterior. Ello constituye el conocimiento pleno. A éste no arriba por un “salto hacia afuera” sino por un “salto hacia adentro”. En esta forma, de la “ex-sistencia” pasa a la “in-sistencia”. Es un proceso de partida desde lo interno, llegada a lo externo, regreso a la interioridad para poder conectarse mejor con todo lo que lo rodea y poder tomar posesión de sí mismo (ps. 39, 40, 41, 42).

En el proceso descrito, no hay un yo aislado o desintegrado. El “yo” se ubica en sí mismo. Luego —como parte de la integración—, va hacia el mundo exterior en el cual se inserta. Pero no se queda en él. No puede ni debe quedarse en él por cuanto se tornaría incompleto. Entonces, retorna a su interioridad y allí —aunque pueda resultar paradójico— se produce el encuentro con lo exterior, porque así le es posible comprenderlo, asimilarlo y proyectarse hacia él con pleno conocimiento. La “in-sistencia” o afirmación de la propia interioridad no es una separación sino una fertilidad para el entendimiento convocado por la complejidad del cosmos.

V

Ad essentiam la comunicación significa una conexión de entendimientos.

Por nuestra parte, pretendemos trasladar la teoría “insistencial” del Padre Ismael Quiles al ámbito de la palabra. Sin duda, todo el valor corresponde al autor de esa teoría y lo nuestro sólo significa interpretar una adecuación. Así, consideramos que el vocablo no tiene como última dirección la de ser “hacia afuera” sino “hacia adentro”.

En la comunicación, hay un flujo permanente entre emisor y receptor para formar la unidad “emisor-receptor”.



La palabra es carril de entendimientos. Existe el entendimiento activo (de quien emite el vocablo) y el entendimiento pasivo (de quien lo recibe). Pero ninguno se queda en límites fijos. Por ello, cada entendimiento es, al mismo tiempo, emisor-receptor.

La palabra del hombre —cuando intenta la función comunicativa mediante los actos de hablar, conversar, escribir—, es una dirección “hacia afuera”, aunque el sitio de partida está determinado por la interioridad del yo-emisor o del dicente-emisor. Con esa “salida”, se conecta, se confronta, se combina con el entendimiento y el vocablo de los otros dicentes. Está impulsada hacia una exterioridad. Y puede ser más o menos clara, más o menos compleja. Es decir, estar en todas las posibilidades que el tránsito verbal contiene.

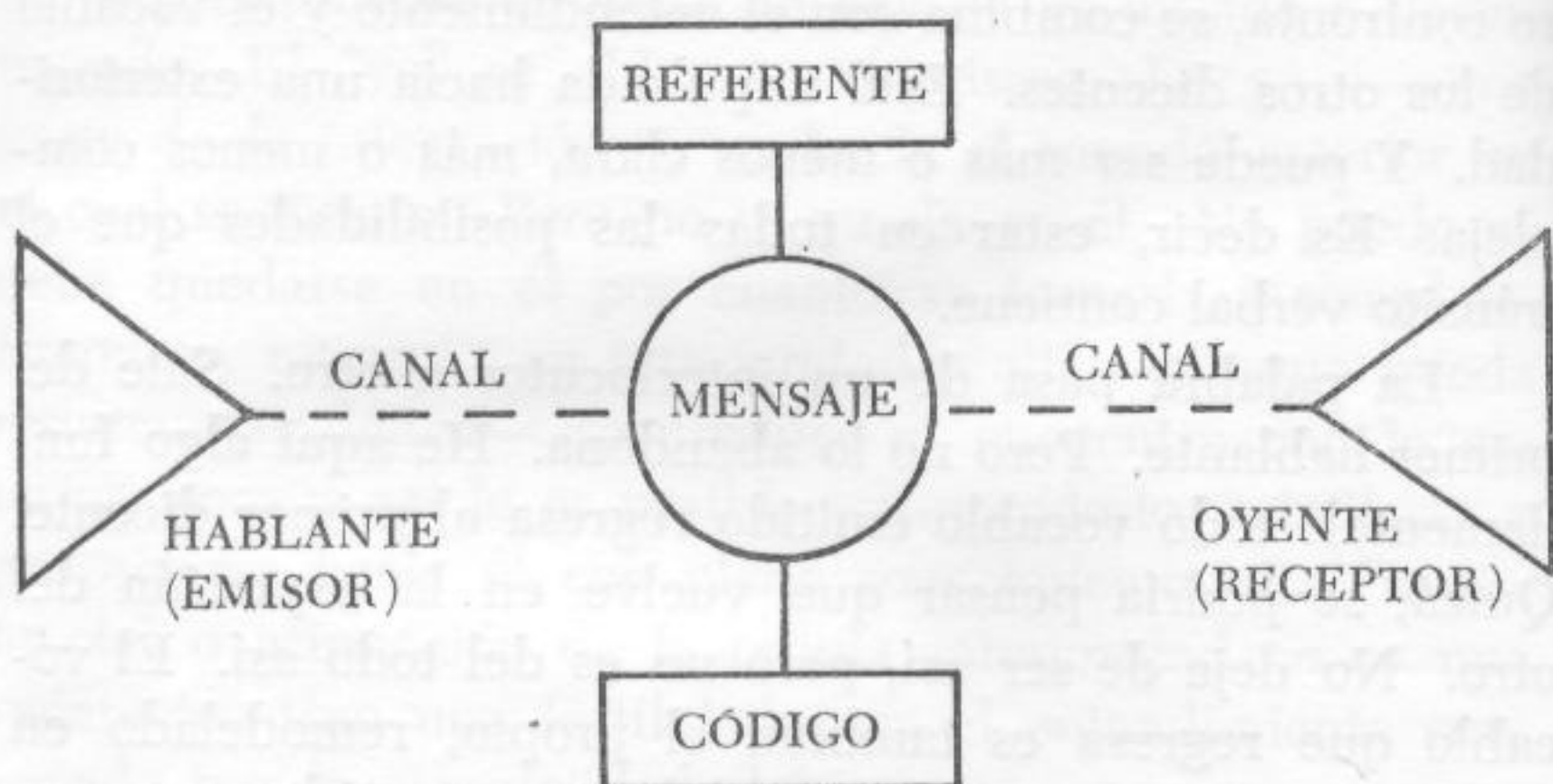
La palabra pasa de un interlocutor a otro. Sale del primer hablante. Pero no lo abandona. He aquí algo fundamental: todo vocablo emitido regresa al primer dicente. Quizá, se podría pensar que vuelve en la expresión del otro. No deja de ser así, pero no es del todo así. El vocablo que regresa es también el propio, remodelado en la opinión de los otros (que pueden compartirlo o controvertirlo). Si lo comparten, es casi el mismo el que regresa. Si lo controvierten, no retorna otro sino el mismo con observaciones. Ello produce una reconsideración del primer emisor. Juzga la palabra por él emitida. Pero la juzga a través de todo lo que le ha dado la exterioridad, mediante el recorrido por los otros entendimientos y por los aportes de los diversos factores externos.

El verdadero encuentro de la palabra emitida acontece en la interioridad del emisor cuando el vocablo regresa. Es la aplicación, al ámbito lingüístico, de la teoría “in-sistencial” del Padre Ismael Quiles.

Acudamos nuevamente a la expresión del Padre Qui-

les: la última dirección no es “hacia afuera” sino “hacia adentro”. La palabra tiene necesidad de retornar a su propio dicente para unir en él, al mismo tiempo, lo que expresó y el eco que produjo. Todo ello forma la significación integrada. El “hacia adentro” —admítase la sustantivación— significa el encuentro pleno. Lo repetimos: cuando la palabra retorna, nutrida de exterioridad, a la interioridad de su dicente.

En forma gráfica, se acostumbra representar la comunicación mediante la palabra así:



Referencias del esquema:

Hablante: quien habla en forma oral o escrita.

Mensaje: lo que dice el hablante.

Oyente: quien recibe o interpreta el mensaje.

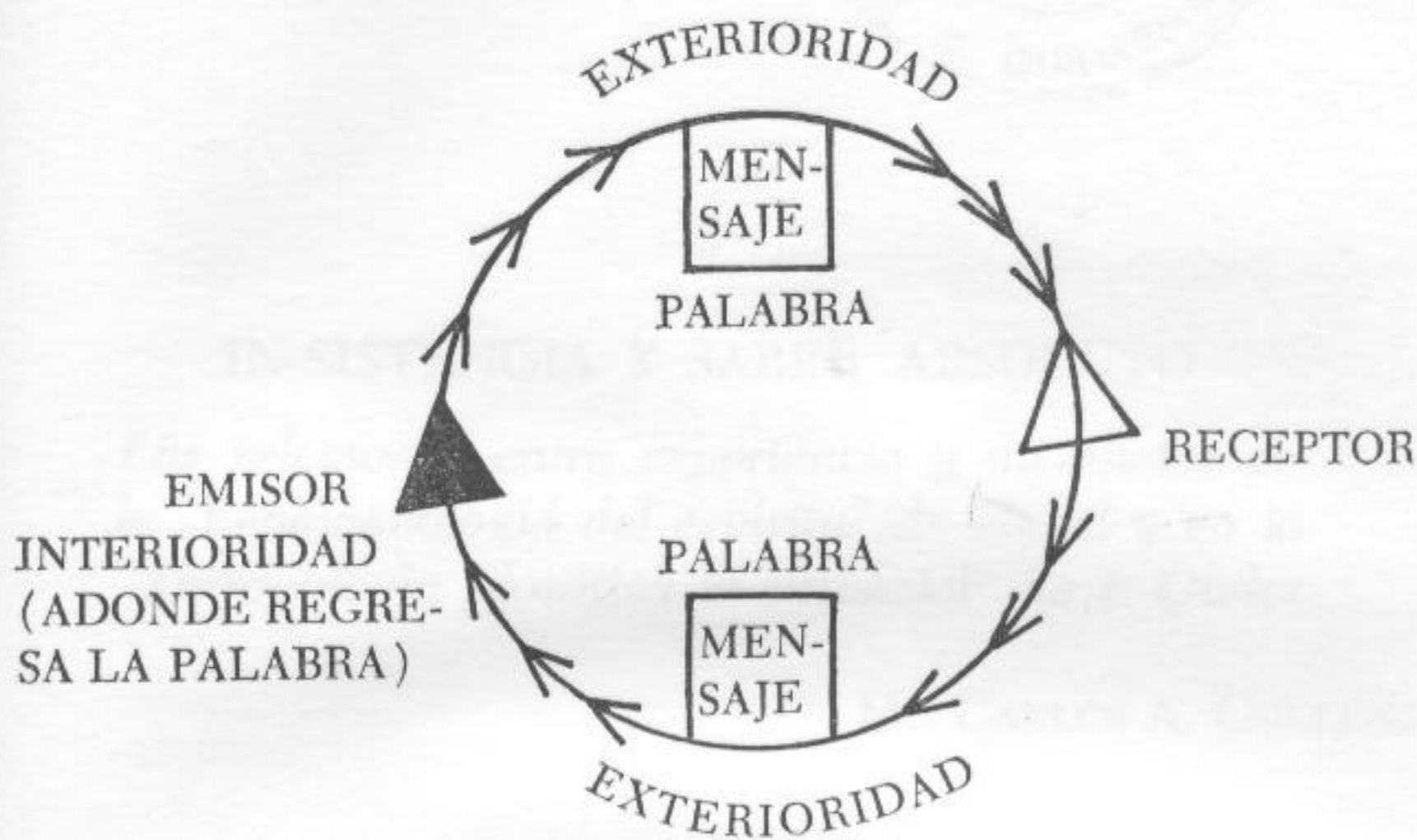
Referente: todo lo que contiene el mensaje (acontecimientos, personas, lugares, etc.).

Código: lengua empleada.

Canal: medio por el cual transita el mensaje (sonoridad en el caso de la palabra oral o escritura).

Según nuestra aplicación de la teoría “in-sistencial” a la palabra, el esquema descrito estaría incompleto. En lugar de forma lineal, habría que presentar el esquema

con itinerario circular para indicar el regreso del mensaje —nutrido de exterioridad— al primer emisor, donde acontece, en su interioridad, el encuentro pleno de la palabra.



Hay una secuencia cardinal: vocablo emitido, eco en los demás, regreso al dicente y juzgamiento por éste de todo ello. Luego, la palabra se realiza cuando vuelve al intramundo del emisor. Regresa rezumante de elementos que la completan y, así, se integra en la esfera “in-sistencial” de quien la pronuncia, como una forma de cumplir con la misión que Dios le ha conferido.

PONENCIA

Estudiar la palabra con el enfoque “in-sistencial” para comprender cómo, al volver al emisor —después de haberse nutrido en la exterioridad—, se produce la verdadera integración o el entendimiento pleno.



IN-SISTENCIA Y SABER ABSOLUTO

Las relaciones entre experiencia y metafísica en la "Fenomenología del espíritu" de Hegel y en la "Antropología filosófica in-sistencial" de I. Quiles

Dr. CARLOS A. CULLEN.

Quisiéramos proponer, con todas las limitaciones propias de una breve ponencia destinada más a sugerir el diálogo de los participantes en este Coloquio que a pretender agotar un tema, una vez más, la consideración de lo que creemos constituye una falsa alternativa, que ha atormentado siempre al pensamiento filosófico de Occidente: o nos movemos en el seno de una *universalidad abstracta*, pero entonces nos alejamos de la comprensión de los existentes concretos, individuales, irrepetibles; o nos movemos en el seno de una *singularidad concreta*, pero entonces nos alejamos de la posibilidad de una comprensión científica y metafísica, que funde esencialmente a este singular. Las formas que toma esta oposición son conocidas: de alguna manera están ya presentes en la oposición parmenídea de verdad y opinión, y en la griega más general de realidades esenciales y de imágenes aparentes; lo está en la oposición moderna de objetos científicos y de meras

afecciones de la sensibilidad, y su correlación entre “leyes” y “casos”; y lo está en esas oposiciones prácticamente siempre presentes de raciocinio e intuición, pensamiento y sentimiento, naturaleza e individuo, etc. Quizá la oposición que recoja de manera más fuerte esta persistencia de la alternativa antes mencionada sea la de *experiencia y metafísica*, sobre la cual queremos pensar.

De toda esta larga historia del problema nos parece significativo recoger dos momentos esenciales de su planteo: el del *fenomenismo kantiano*, con su oposición radical a la posibilidad de concebir la metafísica como ciencia; y el del así llamado por Quiles *existencialismo heideggeriano*¹, con su programa radical de destrucción de la metafísica, precisamente para poder así liberar la pregunta por el ser desde una analítica existencial del ser-en-el-mundo. Es que ambos momentos son especialmente significativos en la historia de las relaciones entre experiencia y metafísica: *Kant*, porque intenta mostrar la incompatibilidad total entre la *experiencia teórica* (pensada siempre desde la concepción del conocimiento como síntesis entre el dato que afecta nuestra sensibilidad y su transformación en objeto por el trabajo de las categorías a priori del entendimiento, o sea, como determinación de los fenómenos) y la *metafísica* (pensada siempre como el ámbito de lo noumenal y absoluto, o en-sí, que —por definición— escapa necesariamente a la captación de una intuición que es irremediabilmente receptiva y sensible). *Heidegger*, porque intenta mostrar que la *experiencia originaria*, donde se patentiza el ser (y que hace de la fenomenología una ontología), tiene como condición de manifestación la oposición

¹ En un sentido histórico no aceptamos la expresión, pero como parte de la categorización que permite contraponer mejor una idea, como hace el P. Quiles, es aceptable. Por otro lado, no coincidimos con la interpretación general del pensamiento de Heidegger que hace el P. Quiles.

con la metafísica, que ha pensado los “entes” y las “esencias”, pero no precisamente al ser.

Es justamente en el seno de esta contraposición histórica significativa, la que formula Kant como oposición entre conocer empírico (*Erkennen*) y pensar metaempírico (*Denken*), y la que formula Heidegger entre metafísica y ontología, que creemos vale la pena confrontar, a su vez, dos intentos de respuesta a las aporías en que caen ambos planteos, en relación a la posibilidad de concebir *una experiencia metafísica*, no sacrificada ni en nombre de los límites de la *experiencia científica*, por definición de la subjetividad moderna anti-metafísica (Kant), ni en nombre de los límites de la *experiencia ontológica*, por decisión misma del ser anti-metafísica (Heidegger). Nos referimos a las filosofías de Hegel y de Quiles (en realidad, y dado el estrecho marco de una ponencia, sólo nos referiremos a la “Fenomenología del espíritu” de Hegel y a la “Antropología filosófica insistencial” de Quiles, e incluso, sólo pretendemos sugerir líneas para una conversación, más que pretender ser exhaustivos en el análisis) ².

El acercamiento de ambas filosofías, con todas sus diferencias, nos parece especialmente fecundo en función de la pseudoalternativa antes planteada. No es necesario recordar cómo la lógica de Hegel se centra en la posibilidad de pensar un *universal concreto* (expresión que retoma I. Quiles), o cómo “en esta filosofía del hombre encontramos también la filosofía del ser, porque al comprender al hombre en su ser y en sus relaciones llegamos a una verdadera universalidad, no por abstracción sino por experiencia, que es como en concreto el hombre es y comprende

² Citamos: Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, Hamburg, 1954 (6ª) (PH.G); Quiles, *Antropología filosófica in-sistencial*, Depalma, Bs. As., 1978 (AFI).

su ser" (*AFI*, p. XVII), como se expresa I. Quiles (que nos recuerda, a su vez, la crítica a la pseudouniversalidad del entendimiento, en oposición a la concreta de la razón, en las categorías hegelianas). *Hegel* quiere superar el abismo entre el *fenómeno* y la *cosa-en-sí*, precisamente desarrollando una experiencia metafísica (el saber absoluto, que se da como fenomenología del espíritu). *Quiles* quiere superar el abismo entre la singularidad concreta del existente individual en su ser, y el fundamento último de todo ser, precisamente desarrollando también una experiencia metafísica (la in-sistencia, que se da como antropología filosófica in-sistencial). Con todo el sentido proporcional de la analogía, el intento es el mismo: mostrar cómo la fidelidad a la experiencia no nos tiene por qué impedir ni el acceso a la *absolutesz* del en-sí, ni la afirmación de la *universalidad* de la esencia, o —dicho de otra forma— ni el "en-sí" es una incógnita, ni la esencia es vivida como nada o "fundamento sin fundamento". Es que la verdad de la experiencia del hombre es, precisamente, la metafísica, ya sea en la formulación más moderna de un saber absoluto, ya en la formulación más tradicional de una in-sistencia. Y nótese que la diferencia entre pensar una "subjetividad *absoluta*" y una "sistencia *absoluta*", en realidad se desvanece, precisamente porque son absolutas, tanto porque la sustancia es concebida en su verdad como sujeto, como que la subjetividad es concebida en su verdad como sistencia. Si la fórmula hegeliana remarca más el para-sí (saber) del en-sí (sustancia), y la de Quiles más el en-sí (in-sistencia) del para-sí (subjetividad), tratándose de lo Absoluto, es una mera distinción epocal, en buena medida condicionada por las categorías propias de los pensadores cuya problematicidad se quiere superar (el "sujeto trascendental" kantiano, la "ex-sistencia" heideggeriana).

Pero, ¿qué justifica en realidad que podamos interpretar la fenomenología del espíritu como una antropología filosófica in-sistencial, y a ésta como una fenomenología del espíritu? ¿Y qué nos permite dejar que ambos intentos se corrijan mutuamente, precisamente para profundizar en el problema, en la cosa misma, a la que como filósofos estamos sometidos? Quisiera sugerir una respuesta a estos dos interrogantes, y de alguna manera poner aquí el acento de mi contribución a la reflexión de este coloquio: aclarar en alguna medida nuestra propia memoria filosófica, y desde ella sugerir alguna palabra nueva.

1. *El camino de la interioridad.*

Lo que justifica nuestro acercamiento es, en líneas generales, concebir la reflexión filosófica en términos de *interiorización*. La idea, en el sistema hegeliano, extrañada en la naturaleza, se recupera a sí misma en la conciencia, cuya verdad es la autoconciencia. Quiles se expresa de la siguiente manera: "De vuelta de la ex-sistencia entre los seres exteriores a nosotros, en los cuales nos hallábamos perdidos a nosotros mismos, nos encontramos al retirarnos a nuestro interior. En la interiorización nos recuperamos a nosotros mismos, «en» nosotros mismos. Estamos ya «en-nosotros», «in-sistimos»" (AFI, p. 148). Este proceso de "ensimismamiento" desde una "alteración" (como se expresa Ortega) es en realidad *el sentido de la experiencia metafísica*, que aparece como intento de superar tanto la oposición relativo-absoluto (propia de la distinción fenómeno-cosa-en-sí), como la oposición existencia-esencia (propia de la oposición ontología-metafísica). Precisamente porque este camino es, por un lado, la manifestación (fenómeno) de la ciencia misma (como metafísica o saber absoluto), y porque este camino es, por

el otro, el propio de una experiencia originaria (que es metafísica o in-sistencial). “Ahora bien, dice Hegel en la *Introducción a la fenomenología*, esta exposición sólo tiene por objeto el saber que aparece, por lo tanto, no parece ser la ciencia libre que se mueve en su figura peculiar, sino que desde este punto de vista puede tomarse como el camino de la conciencia natural, o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como estaciones que le han sido fijadas por su naturaleza, para que se purifique en espíritu, cuando, a través de la más completa experiencia de sí misma, llegue al conocimiento de aquello que ella es en sí misma” (*Ph. G.*, ps. 66-67). Este *camino del alma*, que precisamente Heidegger al comentar este texto de Hegel lo identifica con el “itinerarium mentis ad Deum” de los escolásticos³, es también la experiencia de “nuestra in-sistencia”, experiencia que es, por cierto, “la condición plena del encuentro de sí mismo” (*AFI*, ps. 148-149).

Hay dos cosas importantes en este “camino” o “experiencia”: por un lado, los *términos* entre los cuales se mueve: el punto de partida y el de llegada, que lo convierten precisamente en *camino*, y por otro lado, el *movimiento* mismo, con sus obstáculos, que lo convierten en camino “difícil” de “purificación”, o —en la significativa metáfora hegeliana— en calvario que lleva al “Viernes Santo” especulativo. El verdadero punto de partida no es tanto el estar perdido en el afuera —llámese certeza sensible o existencia como “*ese extra causam*”—, sino en el movimiento de negación de esta negación del sí mismo que implica la exterioridad, o en el saber que “el hombre está dirigido «hacia fuera», pero para ser más «hacia dentro», para po-

³ En *Hegels Begriff der Erfahrung*, en *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt, 1972.

der afirmar su «yo» frente al mundo” (AFI, p. 39), movimiento que delata en ambos casos la presencia de lo absoluto mismo, que como amable atrae irresistiblemente hacia sí mismo, y cuyo índice fenomenológico es la experiencia misma de la contingencia, o como desesperación —en la fenomenología del espíritu— o como insatisfacción o insuficiencia —en la antropología filosófica in-sistencial—. Y por eso, el punto de partida es, en realidad, el punto de llegada. Sea que lo pensamos desde la dialéctica, donde el comienzo y el resultado son lo mismo, o desde el esquema de la causalidad final, donde el objeto formal del apetito coincide con la formalidad del bien trascendente. Este trasfondo *aristotélico* (y en el fondo platónico) de toda experiencia metafísica, donde el punto de partida y el punto de llegada son en realidad una distinción que crea el movimiento mismo (potencia-acto), se puede ver con claridad en la manera como Hegel termina la exposición de su sistema, en la *Enciclopedia*, con la transcripción del hermoso texto de Aristóteles, donde se nos habla de la vida del Acto Puro, que goza de sí mismo en el conocerse como “*noesis noeseos*”; y puede verse también en la manera clara como I. Quiles quiere rescatar para su filosofía las enseñanzas de la Escuela: “Comencemos anotando que nos ha confirmado en el valor de nuestras experiencias y en el método in-sistencial el ver que Aristóteles sostiene un cierto «principio de inmanencia» del conocimiento... el cual consiste en la disposición y aun pre-disposición ontológica de éste (la que es una estructura metafísica inmanente), para poder llegar al «acto» del conocimiento” (AFI, p. 23 y la referencia a *La persona humana*).

Sin embargo, si bien nos parece claro este trasfondo aristotélico de la solución a la alternativa presentada entre experiencia y metafísica, tanto en Hegel como en Quiles, no es, con todo, el ámbito de la metafísica del acto y la po-

tencia el que da *el contenido* de las respuestas que comentamos, sino explícitamente el ámbito de la *experiencia cristiana*. Pero es justamente en este nivel donde la comparación que estamos intentando tiene que hacerse con mayor cuidado. Porque en Hegel, las fronteras entre lo filosófico y lo teológico son inmanentes a un pensamiento total, mientras que en Quiles, en el seno de la clara tradición de los filósofos católicos, la distinción se mantiene, tanto en el plano del "objeto" como en el de los "métodos". Sin embargo, e insistimos, el ámbito que permite pensar la realidad de una *experiencia metafísica*, que es nuestro problema, es decididamente el ámbito que crea la experiencia cristiana. Éste es el momento en que debemos aludir a la tradición del pensamiento *agustiniano*, a *San Buenaventura* y al mismo *Francisco Suárez*. La relación de esta línea con el pensamiento cartesiano, y en general, con la filosofía moderna de la subjetividad ha sido repetidas veces estudiada, y no es éste el marco para detallar sus matices. Por otro lado, Quiles repetidas veces alude a la impronta agustiniana de su pensamiento (y en muchas ocasiones hay expresas referencias a Buenaventura y a Suárez), y bastaría pensar en el acento puesto en la interioridad, para justificar la legitimidad de esta relación. Con todo, aquí no nos interesa rastrear la génesis histórica de un pensamiento, o de dos. Nos interesa, sí, mostrar, en qué sentido la experiencia cristiana permite una solución adecuada a la alternativa planteada: o metafísica o experiencia. La fe en que Dios se manifiesta, la revelación, y que el contenido definitivo de esta manifestación es Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, y que sabemos de esta revelación porque el Espíritu donado por Cristo después de su resurrección nos lo enseña en la comunidad eclesial, da la certeza y la seguridad plena de *un punto de conjunción de lo finito y lo infinito*, captable por lo mismo

en el ámbito donde Dios lo puso: el *espíritu*. Por eso, la experiencia metafísica es atender al “maestro interior”, o mostrar cómo “la representación religiosa”, en la religión absoluta, es ya “concepto”, o simplemente “continuar nuestra experiencia en sentido de profundidad” (AFI, p. 143). Y por eso, el punto de partida, que es también el de llegada en cuanto movimiento de autotranscendencia, es el “yo” como ensimismamiento, como retorno desde la exterioridad y el estar perdidos: “*Noli foras ire, ad te ipsum redde, in interiore homine habitat veritas*”. Pero es “la” Verdad, que es “*intimior intimo meo, superior summo meo*”.

Aquí confluyen, nos parece, tanto el sentido profundo del *argumento ontológico* en la filosofía de Hegel, como el intento de dibujar una *vía o prueba experiencial* (y no por razonamientos analógicos) para afirmar la existencia de Dios, que intenta desarrollar I. Quiles. Porque el *concepto* mismo de Dios, como Espíritu Absoluto, implica necesariamente la representación religiosa de su *manifestación histórica* en el cristianismo, y por lo tanto su verdad como existente, así como la afirmación de Dios como in-sistencia está implicada necesariamente en la experiencia religiosa de la *contingencia religada al fundamento*, propia de la in-sistencia del ser del hombre, como experiencia auténtica de lo que en verdad es. Aun cuando en la formulación sugerida los caminos parecen diversos, y lo son en la formalidad del paso del concepto a la existencia y del efecto a la causa, no lo son tanto, si recordamos que la manifestación histórica del cristianismo es, para Hegel, lo mismo que el surgimiento de la *libertad del individuo*, precisamente lo que piensa Quiles, cuando afirma: “En efecto, cuando el hombre, de vuelta del mundo exterior, entra en sí por la vía de la «in-sistencia» y se reconoce y toma posesión de sí mismo, recobrando así lo que podríamos llamar su «auténtica existencia», es precisamente

cuando toma conciencia de la contingencia de su propio ser; de esa intersección de la infinitud y de la finitud en su ser: de *la libertad*, que le habla de infinitud, y de la limitación e insuficiencia de sus posibilidades, que le habla de finitud" (AFI, p. 40). Precisamente la limitación hace que esta libertad sea del *individuo*, y que sólo su religación con la libertad absoluta de Dios pueda garantizarle el fundamento definitivo: "Y es entonces, cuando falto de fundamento al tocar lo más profundo de su ser, ha de seguir todavía ahondando hasta encontrar el fundamento en que se apoya su radical insuficiencia. Ésta es la trayectoria y éste es el final del viaje de la in-sistencia humana" (AFI, p. 40). Es que en última instancia, no hay diferencia entre concebir lo absoluto como *la presencia* que desde siempre está o como el estar que desde siempre está-cabe-sí, *bei sich selbst*, o simplemente in-siste, es decir, *está como presencia*. Es el final del texto anteriormente citado de Agustín en el tratado *De vera religione*: "...et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende te ipsum". Es perderse para encontrarse, es morir para resucitar, pero —y precisamente— como parte de un movimiento de afirmación de sí mismo. Esto sólo es posible porque el fundamento nos atrae, o expresado en términos cristianos más claros: porque Dios nos amó primero.

2. Saber Absoluto, In-Sistencia y el mero Estar.

Para terminar quisiéramos recoger algunos resultados de nuestro análisis e insinuar alguna línea de reflexión en torno del problema, o de la cosa, que es en definitiva lo que nos convoca. En el contexto general de la preocupación por acercar experiencia y metafísica, y frente al peligro del *reduccionismo abstraccionista* en el concepto de experiencia humana, propio de la universalización que piensa

la ciencia moderna; como también frente al peligro del *reduccionismo singularista* en el concepto de experiencia humana, propio de la concretización que intenta la filosofía contemporánea, nos parecen modelos ejemplares los que hemos presentado: *Hegel*, que nos muestra cómo profundizando el gran principio de la modernidad, la *subjetividad* (aquel con el cual nos sentimos ya en casa, como dice Hegel al introducir a Descartes en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*), en última instancia recuperamos la *sustancialidad*, el “en-sí” de la realidad, precisamente porque la subjetividad absoluta —el Espíritu Absoluto— es su verdad. La experiencia metafísica se manifiesta en “que todo termina siendo el problema de captar y expresar lo verdadero, no como sustancia, sino como sujeto” (*Ph. G.*, p. 19). *Quiles*, que nos muestra cómo profundizando el gran principio de la filosofía contemporánea, la *existencia*, el ser-ahí como ser-en-el-mundo, en última instancia recuperamos la *insistencia*, el para-sí definitivo de la existencia humana, precisamente porque la Sistencia Absoluta —que es In-Sistencia— es su fundamento radical: “Estar-en-él (*in-sistere*) será la verdad y la sustancia o suficiencia definitiva del hombre” (*AFI*, p. 40). Y ésta es, en realidad, la experiencia metafísica en su verdad más desarrollada y plena.

Hemos insinuado también cómo el tema común de este esfuerzo por pensar el “universal concreto” o la “experiencia metafísica” es la *interioridad*, ese largo y difícil camino del alma, verdadero *itinerarium mentis ad Deum*. Es que la experiencia misma es “*experiri*”, *estar de camino*. Y por eso, en definitiva el único problema, como lo insinúa ya la tradición que arranca de Platón y se consume maravillosamente en San Agustín, es el “olvido”, el olvido de un camino, de este carácter itinerante, *homo viator*, que

nos pone a la deriva, que nos larga por “sendas perdidas que no llevan a ninguna parte”. Pero el olvido no es sólo no tener presente algo, sino también no querer tener esa presencia. Y por eso, *el camino mismo, la experiencia, es memoria*, como *Er-innerung* (que es interiorización) y como *Ge-dächtnis* (que es conservación de lo pensado). Decir que aquí radica la libertad para pensar el mundo y la historia, y para de alguna manera poner el espíritu en las cosas, es quizá el gran mensaje que nos deja esta reflexión. En un tiempo donde las cosas importantes están olvidadas son especialmente necesarios *los memoriosos*. Y es precisamente desde esta memoria de la intersección originaria de lo finito y lo infinito, que es el ámbito propio de la experiencia metafísica, que quisiera proponerles una última reflexión, que es casi un interrogante que me deja esta meditación: ¿es que no será posible todavía un paso más, despreocupados ya por subjetivizar la sustancia, o por esencializar la existencia, que se instale simplemente en algo más originario que el “*bei-sichselbst-sein*” o el “*in-sistere*”, es decir, que el *estar-cabe-sí* o el *estar-en*, que se instale, digo, precisamente en el *estar*, no más, como ese ámbito previo a las determinaciones, previo incluso —como lo sugiere la semántica especulativa propia de la lengua castellana al distinguir los verbos— al mismo ser? ¿No es la in-sistencia, en definitiva, el modo de estar propio del espíritu? ¿No es acaso el mero estar la consistencia propia de toda memoria? ¿No es acaso en la precariedad ontológica del “*stare*” (del cual verbo latino proviene el estar) donde cobra pleno derecho hablar de una experiencia metafísica, más todavía que en el “*sedere*” (de donde proviene el ser), que sugiere más bien una fijación del movimiento? ¿No será el mero estar lo digno de ser pensado, cuyo olvido y desprecio constituye lo grave, lo gravísimo de nuestra

época? Es que la experiencia metafísica más que una sustancia que es sujeto, y más que una existencia que es esencia, es, nos parece, el simple hecho de *estar-siendo*. Y esto "da que pensar".



FILOSOFÍA IN-SISTENCIAL Y MISTICISMO

Dr. LUIS FARRÉ.

La tarea del filosofar expone a la más noble aventura a que el hombre puede arriesgarse. Equivale a hacerse consciente, y asumir las consecuencias derivadas de este conocimiento: sobre su ser y existir como individuo, en el mundo y ante el misterio trascendente que lo conturba. Con terminología más técnica: al enfrentar y analizar el vocablo "ser", el más abstracto pero también el más comprensivo, aspira a saber "quién soy yo", existente en el mundo y acuciado por problemas que cuestionan la finitud, lo conmueven y, al mismo tiempo, los sufre o goza inmanente. La filosofía ennoblece; pero, puesto que toda nobleza, si adulterada, amenaza con degradarnos, al arrimarnos a la comprensión del ser cabe extremar, asumiendo parcialmente como unidad absorbente y agotadora la tripartita visión del yo, de la naturaleza y de la trascendencia. Quien así procede absolutiza, anuladas o exageradamente disminuídas las otras dos concepciones o realidades. Caso de no negarlas directamente, conturba la sustancial relación entre hombre, mundo natural y Divinidad. La relación bien comprendida, en cambio, mantiene ponderado equi-

librio entre los tres, sólo comprensibles en parte por lo que son en sí gracias a esta relación.

Tanto la filosofía como la teología cristiana presuponen claros y distintos los tres vocablos, eso sí necesariamente entrelazados, pues sintetizan la totalidad de lo que es y puede ser: Dios, naturaleza, hombre. Lo percibimos mediante una exégesis directa y cordial en la lectura de la Biblia; en la evolución del pueblo judío y en la historia religiosa e ideológica del cristianismo: Dios trascendente y eterno; el universo, creación siempre originada y conservada gracias al poder divino y, en tercer lugar, el hombre *magnum miraculum*, afirmado en la naturaleza y oteando con atrevimiento o angustia lo eterno. Es una sistemática aplomada que no sólo profundiza, sino que interioriza espiritualmente vivencias cotidianas. Consideramos énfasis exagerado o decaimiento la centralización reductiva a favor de una de las tres realidades. Al recalcar una de ellas, sobre las dos restantes, sombreamos la nitidez de la preferencia y confundimos o anulamos la claridad del conjunto. La historia de la filosofía, y a veces de la teología, serpentea entre sistemas que no saben mantener el tino pausado y sereno del equilibrio.

Cabe una concentración adensada en el yo, ensimismamiento tan profundo que la mente, afirmada en una presunta pureza creadora, trasfórmase en fuente originaria del ser. El yo humano ensoñado centraliza cuanto acontece en un despliegue de sucesivas ideas apenas distintas de los hechos. Gratificándose con esta ficticia grandeza, vanagloriase exaltado como aquel filósofo inglés, William Kingdom Clifford: "Antes que Jehová soy yo". Solepsismo arrimado al idealismo absoluto y con frecuencia confundido con él. Karl Barth ha podido decir en su estudio sobre Feuerbach que varios filósofos e incluso teólogos, algunos

cristianos, despejaron la ruta para esta totalitaria concepción. Otros, abocados al análisis del mundo natural o de la problemática social y económica, quedan atrapados por una exterioridad que debilita o aniquila el centelleo de la conciencia vigilante, rindiéndose unificados a la naturaleza, y explicándose en exclusividad en ella y por ella. Finalmente, un exceso imaginativo o sentimental sobrepasa los límites impuestos por lo humano, igualándose atrevidamente a lo divino. La filosofía, extraviada del exigente equilibrio cristiano, ha estado oscilando desde sus orígenes en sublimaciones de conceptos que desdibujan o anulan la diversidad; eso sí, sólo comprensible y explicable desde una íntima y penetrativa relación.

Considero previas e indispensables estas aclaraciones para la tesis que voy a desarrollar. Si queremos comprender al hombre, precisamos atender a una naturalidad profundizada y elevada. Anhelante y aspirante, consciente de su finitud, vislumbra el infinito y se lo interioriza mediante una espiritualidad purificada y purificadora. El concepto del ser y su triple expresión, sin embargo, no deben sufrir mengua ni exageración en estas interiorizaciones o elevaciones. Al contrario, cada una de ellas precisa conservar su valor y contribuir, bien analizada, al aplomo mental-volitivo-emocional. Toda exageración, no importa cuál sea, finaliza en degradación, incluso de lo aparentemente privilegiado, trate de Dios, de la naturaleza o del hombre.

Me gusta una expresión de Ortega y Gasset que estimula al análisis etimológico de los vocablos, "casar las palabras", ejercicio revelador de la importancia de lo sensible para lograr una ahincada estabilidad significativa. Parecería que nuestra modernidad está bajo el concepto del *ex*, de la exteriorización, del éxito y, casi consecuentemente, de la extravagancia. ¿No será también extravío?

Un extravío que puede finalizar en náusea, al estilo sartriano, confuso, abrumado, perdido en una totalidad de la cual nada sabe, pues no distingue. El existencialismo, en algunos de sus representantes, ha introducido por estos derroteros. En cambio, la tradición espiritualista, especialmente la cristiana, de acuerdo en que el hombre es un existente, impulsa a cultivar la in-sistencia. *In*, en variable pero coordinado énfasis, expresa movimiento hacia, búsqueda; en nuestro caso hacia una intimidad equilibrante, donde lo genuino no se pierde, sino que se define más perfectamente, al establecerse, *sistere in*, como siendo en el mundo para lo eterno. El tembleque de su conocida y vivida finitud lo distingue y enfrenta con la naturaleza y, al mismo tiempo, muévase hacia un infinito que cubre sus deficiencias y apacigua sus aspiraciones.

¿Lo denominaremos egocentrismo? Pase, pero con esta salvedad del P. Quiles: "La diferencia básica entre el hombre y el irracional es que éste está dirigido simple y necesariamente *hacia fuera*; mientras que el hombre está dirigido *hacia fuera*, pero para ser más *hacia dentro*, para poder afirmar su *yo* frente al mundo". Pero, cuando afirma su *yo* ante el mundo, un mundo ineludible que lo penetra, ¿se puede sentir debidamente realizado? Es ahí cuando insistente en su *yo*, tal vez desengañado o, por lo menos, insatisfecho de la circunstancialidad, adivina o intuye la razón de su inquietud. Siéntese conmovido por una presencia jamás propiamente expresable por nuestras experiencias sensibles, simbolismos o vocablos. La infinitud lo ha gratificado, ya en el mundo, contemplada nítidamente desde un *yo* que siente y necesita su presión, sin mundanizarse, sin alienarse. Es el triángulo que explica nuestra condición y sobre el cual tan hermosos conceptos escribió San Agustín en su tratado *De Trinitate*.

Misticismo en general y en el cristianismo.

Hasta ahora me he inhibido para no pronunciar el vocablo clave: misticismo. En ambientes considerados muy modernos y cultos provocaría extrañeza y hasta repudio su mención, máxime su defensa. A tal extremo ha llegado su abuso e indebida aplicación. Quizá me aconsejarían hablar de espiritualismo, vocablo muy respetable, pero carente de la precisión que, a mi parecer, ofrece misticismo. Palabra noble, que ha conturbado pero también despertado elevados sentimientos, fue y es con frecuencia manoseada a beneficio de lo fantástico y apasionado. Ha corrido el destino de todo vocablo cuya directa inteligencia es dignificativa y elevada, expuesta a distorsiones y hasta degradaciones. Si los retiráramos del uso a causa del abuso y los sustituyéramos por otros, participaríamos en una carrera de incesantes sustituciones. El teólogo John Robinson opinaba que debía suplantarse el vocablo Dios, a causa de las múltiples ideas absurdas a que su abuso ha dado lugar. John Macquerrie, entre otros, le replicó que, dada la tendencia humana a vilipendiar lo más noble, las reemplazantes sufrirían el mismo destino.

Y permítaseme una reflexión. Es raro que vocablos caídos definitivamente en vilipendio o de ruin significado logren ensalzamiento para inspirar algo digno y respetable. Se estabilizan, digamos, en su ruindad. En cambio, términos como Dios, libertad, honra, misticismo o espiritualismo y similares son pronunciados en ocasiones para encubrir algo muy opuesto a lo que originariamente quieren indicar. Misticismo, similar a espiritualismo, despierta una aspiración dignificante que muy pocos, desde que existe la humanidad, cuidaron cultivar. Si la relaciono con una teoría filosófica, no es solamente porque esta teoría le ofrece, a mi parecer, seguro sostén, sino también porque muy atenta al problema

del hombre guía a un misticismo que sería la más cabal realización antropológica. Donde hay religión hay misticismo, por lo menos como aspiración, como también donde existen seres humanos conturbados por el misterio de su ser y el del mundo.

Me veo obligado a una aclaración que explicaría el decaimiento abusivo del vocablo "misticismo". La psicología, no menos que la psiquiatría, ayudarán a comprenderlo. Un fervor emocional, más que intelectual, centrado en sí, con una aparente vivencia de que todo es y circula alrededor del yo, apreciado como fuente originaria del ser, inspira expresiones como: Yo soy Dios o Dios no es sin este "mi yo". Lo humano, lo divino y hasta lo mundano pierden densidad, nombre y distinción, para identificarse en una conciencia totalizadora. Es el peligro a que están expuestas algunas fenomenologías propicias a un egocentrismo-solepsista. También una persistencia exclusiva y lineal en detallar y ensalzar la presencia de los elementos químico-físicos o materiales en nuestro ser o los inevitables enlaces con lo comunitario y sociológico, al extremo de experimentarnos como suma de un conjunto de factores, pueden engendrar un falso éxtasis de que en mí está la totalidad o que yo no soy sino uno con el todo. Concepciones extremas que parecen opuestas, pero que, en final análisis, casi se identifican. Ciertas exageraciones existencialistas como diversas reducciones materialistas o sociológicas hablarán con equivocidad de una especie de misticismo laicizante.

Tal vez exageraban algunos escolásticos en sus apreciaciones demasiado distanciadas de intelecto, voluntad y sentimiento que funcionan en y desde la unidad anímica; sin embargo, afirmados en esta opinión, no escatimaban esfuerzos para regir mediante el buen uso de la razón y de la voluntad los posibles excesos de la afectividad. Lo advertimos, entre otros, y lo menciono con elogio, en San

Buenaventura, especialmente en su hermoso tratado *Itinerarium mentis ad Deum*. Sabemos hoy, o por lo menos creemos saber, que nuestra alma funciona muy prietamente con inevitables entrecruzamientos del saber, del querer y del apetecer. De ahí que a veces, exentos de vigilancia, algunos sistemas filosóficos y hasta concepciones religiosas evidencien una turbulencia anímica desorientadora. La opinión escolástica ayudaba a ponderar y a depurar. La prevaleciente hoy, cuya legitimidad no me atrevería a desconocer, mal interpretada y peor usada originó multitud de sectas, algunas de influencia oriental, presurosas a la consecución de estados anímicos extra o supra normales. Les falta la ponderación de quien mira y aspira hacia lo alto, luego de hacerse consciente de su yo y de los deberes a que está sujeto por el hecho de vivir en este mundo con otros seres humanos. Henri Bergson y Jacques Chevalier han destacado el realismo de los grandes místicos españoles, atentos a ejercer una voluntad guiada por la razón y así evitar excesos emocionales; siempre bajo el cobijo de una fe simultáneamente confianza y esclarecimiento mental.

Lo que denominamos estado místico o, si queremos, elevación espiritual debería figurar como meta perfecta del ser humano; pero conviene proceder gradualmente, sin saltos que nieguen o descuiden conexiones intermedias indispensables. Opino que esto se desprende de los Evangelios. Ciertamente que muchas de sus páginas, sobre todo en el Evangelio de Juan, son anhelantes y aspirativas; pero a la par, y con no menor frecuencia, constriñen a vivir muy concretamente como seres corpóreos entre otros seres que esperan ayuda y compañía. Hay libros, por algunos también considerados sacros, afectados de maniqueísmo; raudos, olvidados de su cuerpo y mundanidad, aspiran al logro de extrañas experiencias descarnadas. En el cristianismo el Verbo se hizo carne; y no hay misticismo cristiano,

cuando olvidamos esta afirmación con que San Juan introduce en su Evangelio.

Me he demorado en lo introductorio con miras a mejor encarrilar el concepto de misticismo. Por de pronto, espero haberlo aclarado, no hay auténtico misticismo en las reducciones sistemáticas y vitales, por apasionadamente que se experimenten, de un yo exacerbado o en la fusión o intento de fusión, en realidad perdida, con lo social y comunitario. Todo auténtico misticismo supone una teología; pero nos exponemos a divagar, si intentamos elevarnos a lo místico y teológico, con ignorancia de determinados presupuestos filosóficos. La filosofía equilibrará, para que, como seres racionales, nos adentremos con pasos más firmes hacia sus misterios.

Apoyo y justificación filosóficos.

La filosofía se inicia con la búsqueda de un punto de apoyo o procede dándolo por supuesto y seguro. Modelo clásico Descartes con su paralelismo identificatorio: "Pienso, luego soy". Pero Husserl, Heidegger y, posteriormente, Paul Ricoeur, mostraron la vacuidad de la frase. *Soy* es una abstracción; importa lo que soy y cómo soy. Por el hecho de indagar lo que soy, ya me estoy definiendo, aclarando, pues elaboro desde la intimidad conocimientos y experiencias. Esclarecemos nuestra singularidad humana, única e irrepetible. "La primera y fundamental realidad del hombre, como tal, es el ser in-sistencia". In-sistencia como base: estar en, búsqueda constante y, por tanto, inagotable enriquecimiento anímico. La in-sistencia ahonda, amplía y vislumbra horizontes jamás plenamente vencidos, pero siempre desde la afirmación del yo, atento y vigilante. La in-sistencia no paraliza en una abstracción que podría llevarnos a la identificación hegeliana del ser y la nada con

sus inevitables consecuencias idealistas según mostrara Régis Jolivet en su crítica al pensamiento cartesiano. Equivale a firme radicación, para que podamos extraer, adivinar, conjeturar la plenitud inagotable del ser en su triple dimensión.

Temo los excesos espiritualizantes. Pueden ser tan peligrosos, y más difíciles de vencer, que las pretendidas plenitudes materialistas. Ha existido una distinción a veces tan extrema entre cuerpo y alma, dignificando sólo al hombre con la última, que guiaba a un platonismo sutilizado, desvanecido lo múltiple y variado de la humanidad. El griego en sus dos vocablos *sarx* y *soma*, tal como los usa San Pablo en su Primera Carta a los Corintios, establece diferencia entre lo perecedero de la carne y la consistencia perdurable del cuerpo; esto es, del hombre con las acumulaciones vividas y experimentadas que lo han ido perfilando a lo largo de los años. Al rescatar el vocablo "cuerpo" en relación distintiva a carne o cadáver, queremos vivenciar también la singularidad concreta y sensible con la libertad y la responsabilidad de cada uno de los hombres. Es en este sentido que el franciscano Leonardo Boff ha podido escribir: "En la muerte cada cual ganará el cuerpo que merece; éste será la perfecta expresión de la interioridad humana, sin las estrecheces que rodean a nuestro presente cuerpo carnal".

El concepto cuerpo con su profundo arraigue material y concreto ubica firmemente en el espacio y en el tiempo; evidencia compromisos existenciales ya ahora ineludibles. Tales compromisos asumen un carácter humano apropiado, si los centralizamos enfocados por el concepto de persona. La cultura cristiana, aunque reconocemos aportes griegos, ha perfilado y pulido el concepto de persona, espiritualizándola, sin negar que se expresa mediante el cuerpo, a cuya influencia está también sometida. La filosofía in-

sistencialista despunta y aclara de manera muy nítida estos conceptos; es uno de sus más valiosos aportes, por cierto muy oportunos e indispensables, puesto que en la actualidad múltiples teorías psicológicas y sociológicas intentan diluirlas o esfumarlas. Salvamos al hombre de perderse anegado en el subconsciente o en lo comunitario, al mantener y argumentar a favor de la idea clásica y tradicional de persona. Si la destacamos en y frente al mundo comprobamos nuestra diferencia.

Distinguimos y ennoblecemos nuestro cuerpo como muy diferente de cualquier otro cuerpo por saber y percibir que nos pertenece como personas. Lo sentimos y vivimos en unidad e identidad, recortado único y diferente en el universo y entre los restantes seres humanos. Sentir y vivir como persona otorga una soltura y noble independencia ausente en los demás seres de la naturaleza. Equivale también, por tanto, al goce pero también a la responsabilidad de vivir en libertad. El cuerpo, gracias a la persona, supera y en ocasiones los dirige muchos condicionamientos a que están sometidos lo físico y, con menor rigidez, lo animal. Comprueban una íntima contradicción, quienes, alienados teóricamente, divagan para negarse esta particularidad, pues el poder negarse ya presupone privilegio personal. Al mantener recio este concepto, apuntalamos el espiritualismo y, por tanto, también el misticismo. Así evitamos caer en los excesos de quienes se pierden en arrebatos extáticos anulantes, creyendo de esta forma deificarse.

Destacar la persona, debemos lógicamente deducir, equivale a prestigiar la conciencia. Son dos conceptos inseparables expuestos a idénticas contingencias apreciativas o menospreciativas; aunque el concepto de persona apunta más directamente al ser del hombre y el vocablo "conciencia" expresa su quehacer distintivo. La conciencia en siglos pretéritos parecía extender muy limitadamente su luz desde

un ahora que ahondaba poco en el pasado y que, sobre todo en personas religiosas, se precipitaba rauda hacia el futuro. Mencionaría notables excepciones, sobre todo en San Agustín, y en varios tratadistas de la espiritualidad. Desde el siglo XIX, especialmente con Marx y Freud, ahonda en el pasado que explicaría el presente; y en definitiva lo condicionaría. Predominó, como enseña Paul Ricoeur, una conciencia retrospectiva o arqueológica, paralizándonos definitivamente en la temporalidad. Nos constriñen a un presente oprimido e impulsado por el pasado histórico. La luz que hoy brilla en cada uno de los seres humanos estaría sólo alimentada por las ideologías o aportaciones psíquicas de nuestros predecesores.

Son teorías que carecen de in-sistencia. Nos despersonalizan al diluínos en un presente sólo nuestro en apariencia. Un semimarxista, Ernst Bloch, ha visto, aunque muy limitadamente, sus deficiencias; y apunta a favor de una conciencia escatológica, aunque bastante apagada. La conciencia cristiana, en cambio, para hablar en sus propios términos, exige retroceso hacia el pasado para el arrepentimiento y la conversión, con miras a proyectarnos esperanzados hacia el futuro. Ha sido uno de los grandes aportes de la escatología católica, creo que insuficientemente valorizada, y que hoy cuenta en el campo protestante con los estudios de Jürgen Moltmann y Wolfhart Pannenberg. Si la conciencia, podríamos decir, resumiendo, es siempre un acto presente, este presente gana en plenitud y amplitud cuando ahonda en el pasado para expandirse, intuir y también afirmarse en el futuro. Sólo lo consigue gracias a una in-sistencia capaz de despertar múltiples pero mutuamente ordenadas posibilidades y resonancias.

Al retroceder hacia el pasado, abundantes recuerdos, algunos vividos en la infancia, certificarán nuestra identidad; afirmados en lo que nos narran o leemos, confirmado

por residuos en hábitos y conocimientos, vislumbramos un pretérito que enriquece nuestra conciencia histórica. Pero nuestra conexión física o somática con el mundo o la naturaleza, no sólo como recuerdo sino como vínculo que simultáneamente une con ella y responsabiliza, convierte la retrospección en una realidad vivencial. De acuerdo con que el ser humano es naturaleza hecha conciencia, pero no en sentido marxista que establece vínculos causales y fatalistas, sino conciencia independiente, don sublime, que ve en la corporeidad tan prietamente unida con el espíritu, un logro final, impulsante, que, por lo menos en aspiración, supera las limitaciones de la finitud. Es la maravillosa epopeya que describe el Génesis, cuando en el sexto día Dios crea al hombre que lleva en su físico aquellos elementos previamente creados, regidos por un soplo espiritual que, por ser tan íntima la conexión, está también bajo su influencia.

Comprendemos por qué al P. Quiles le ha interesado la figura y el pensamiento de Pierre Teilhard de Chardin. Sin que le falten rigor y originalidad científicos, ahonda y espiritualiza doctrinas que Lamarck y Darwin, sobre todo el primero, expusieron defendiendo conclusiones que evidenciaban un reduccionismo, incapaces de contemplar al hombre como el vértice, la culminación de un proceso que nos ubica firmemente arraigados en el mundo, pero al mismo tiempo sublimados a expresión y ofrenda que se entrega a la majestad divina, necesitados de ella. La humanización aglutina y espiritualiza la materia, y nosotros, personas, desde ella y con ella nos prolongamos ansiosos hacia el infinito. Asumimos responsabilidad ante el mundo y ante la humanidad. Cabe quizá conectar más estrechamente naturaleza, hombre y sociedad mediante la teoría de la emergencia, expuesta por Alfred Whitehead, a quien no podemos negar una profunda espiritualidad. Cuando hablamos

de una espiritualidad mística que eleva y dignifica la materia, no podemos olvidar a aquellos, como Francisco de Asís, por ejemplo, para quienes su ineludible compromiso con el mundo era estímulo y acicate para una mayor intimidad con Dios. Como escribe R. Minnerath en su hermoso libro *Les chrétiens et le monde*: "Para los cristianos, el mundo no es una realidad eterna e inmutable; es una historia en la cual Cristo interviene de modo decisivo para revelarnos su sentido".

El hombre, por tanto, no se agota en la finitud; sólo pasajeramente satisface, pero jamás nos identificamos con ella. La experiencia, el estudio, la reflexión son inagotables; nos niegan un reposo definitivo. Siempre insatisfechos, cabe un paso más, incontables pasos más. Nuestra vida anímica, sobre todo la espiritual, semeja la visión del horizonte siempre entrevisto, nunca alcanzado. A quien preocupan su ser y el enriquecimiento espiritual, vive ansioso y anhelante. Lo reconocen idealistas y materialistas, aunque empeñados en conquistar con su exclusivo esfuerzo el aquietamiento simulan identificarse con la materia, el espíritu absoluto o la idea. Conquista, si así podemos llamarla, que finaliza en derrota, pues extravían al hombre al despersonalizarlo, abstraído o materializado. Quien, en cambio, insistente en su condición humana, vive en y para la infinitud divina es similar a un feliz y consciente navegante acunado por aguas profundas en un mar ilimitado. Lleva consigo el mundo y sus experiencias; pero, a la vez, impulsado y atraído, goza la vivencia de estar en ruta hacia la plenitud perfecta.

Al P. Quiles, en el proceso y desarrollo de su pensamiento, le han interesado las filosofías y las religiones orientales. Me atrevería a decir que a modo de exigencia y consecuencia de su reflexión filosófica. El in-sistencialismo persiste, insiste, sin apuros para no dar pasos en falso, pero

jamás agotado y extenuado. Las religiones orientales, sobre todo el budismo, también son in-sistentes; lo es por de pronto toda concentración, pues impone arduo trabajo disciplinarnos de modo que la materia no estorbe al espíritu, sino que lo ayude. Comprobamos pérdidas y ganancias: conocimiento aleccionador. Adivinamos honduras espirituales, donde el hombre es siempre más hombre; notables coincidencias, allí donde la presencia es vivencia. Vivencia inexpresable por los inevitables cauces del espacio y del tiempo que siempre, por más que nos esforcemos, condicionan y limitan. Fino e inicial ecumenismo si atendemos a los propósitos de varias religiones orientales, previo a toda controversia teológica. Las almas conviven en espíritu cuando, purificadas, en oración y adoración, se postran sinceras ante la Divinidad.

¿Cómo entonces nos definiríamos? Me atrevo a ser punzante para inducir al adentramiento, a aquel reposo anímico en el cual afirmamos nuestra plenitud. Somos, y creo ser fiel en esta definición al in-sistencialismo, una inmanencia solicitada por la trascendencia. Mantengamos claros y debidamente relacionados los dos términos: nuestra inmanencia y los cuidados naturales que ella presupone y exige, sólo nos es evidente a través de la trascendencia. El hombre es un misterio, afirmaba San Agustín; pero la evidencia reconfortante de este misterio sólo empezamos a vislumbrarla a través de la trascendencia. A solas se endiosa o diluye en lo temporal y natural. Si borramos de él la *imago Dei*, aunque jamás lo lograremos en totalidad, lo desnaturalizamos. Lo intentó Karl Barth bajo la influencia de un calvinismo extremo en su *Dogmática*; pero reconoció implícitamente la *imago Dei* en el hermoso tratado sobre *La humanidad de Dios*. La sincera búsqueda y el sincero encuentro consigo no nos dejan en soledad; al contrario,

ayudan a percibir muy de cerca la inminencia trascendente del gran misterio.

Vivimos, y hasta diría que no podemos eludirlo, distraídos en lo cotidiano; solicitudes y preocupaciones nos mantienen marginados, ocupados en lo transitorio que va aconteciendo. Pero esta apariencia, esta cotidianidad individual o social, lo que el hombre ahora es, apunta, para quien sepa analizarlo, a lo que el hombre debiera ser. Si nos afirmamos en nuestra realidad actual, a solas, carentes de equilibrio, decaemos reducidos o ensalzados en demasía; aunque de poco serviría un denodado esfuerzo que quisiera ser puramente intelectual. En vano lo intentaron Descartes y otros. Las pruebas no salvan, sino las vivencias. Con razón decía Blas Pascal: "Las pruebas, incluso las más evidentes, son insuficientes... No sirve de nada conocer a Dios sin amarle". Casi me atrevería a decir: quien no lo ama, no lo conoce. Porque el amor, tanto en relación a la Divinidad como al prójimo, es el más eficaz y directo medio de conocimiento.

¿Qué o quién es el hombre?

Creo que no hay hombre, y en ello consiste hacerse consciente de su hombría, que asegurado más o menos reciamente en sí mismo no se distancie de la naturaleza y experimente, conmovido, más allá de sus límites un halo de misterio. Sensación o vivencia primarias. Luego, quizá agudizando el intelecto, atraído y sugestionado, recluido monivalente en sí, se extravía en la naturaleza o, ególatra, se endiosa. Acalló reclamos afectivos y sentimentales. También, algo mucho más lamentable, adivinamos estas reducciones o empobrecimientos en algunas elaboraciones teológicas, frías construcciones mentales, como lo han sido y son algunos sistemas afectados de hegelianismo o materialismo dialéctico. La persona y el misterio casi diluídos,

ofrecen una estructura quizá ingeniosa, pero helada. Vacíos de sedimento espiritual, nos acercamos a tales libros y nos apartamos de ellos sin vibración anímica o propósito activo, como si hubiéramos leído un tratado de matemáticas.

Tales extremos sólo se explican por desmedro anímico. No sólo entendemos, sino que sentimos y esperamos. Creo que nos malogramos al olvidarlo. Al otorgar privilegios especiales a la razón, afectamos una unidad que nos constituye íntimamente. Huelga insistir en ello, pues me obligaría a disertaciones sobre psicología ajenas a este ensayo. Conocemos, tanto en filosofía como en teología, decididas preferencias carentes de aquella unidad y dominio anímicos propios de la condición humana. A la postre, no importa cuál haya sido el rumbo decidido, se cae en un ensimismamiento solipsista, donde naufragan la mutua distinción y relación de hombre, naturaleza y Divinidad. El entendimiento distingue porque la voluntad ha sabido operar medida y rectamente consigo, con los otros, con la naturaleza y frente al gran misterio, en una cálida atmósfera de amor. Nos encontramos a nosotros, ya lo he dicho antes, al captar la realidad del mundo y al sentir la trascendente presencia que nos envuelve.

Quien ha leído mucho, atiborrado el entendimiento con sistemas y opiniones, pugnando cada uno de ellos por imponerse en una confrontación intelectual de argumentos que parecen destruir a otros que luego vuelven a surgir más poderosos, siente y sufre la presión de la duda. Duda que lo mantiene en vilo, indeciso, hasta que quizá, si no olvidó las exigencias del amor y de la rectitud, se experimente fielmente firme. Nuestra finitud insistente en conquistar una claridad plena negada a los mortales, avanza y debe avanzar zigzagueante. Hay mucho de verdad en la frase del cardenal Franz König, arzobispo de Viena: "La declaración de fe más sincera que alguien puede hacer es

la que encontramos en los Evangelios: *Señor, deseo creer. Ayúdame en mi incredulidad*". Pero reposamos y aquietamos, cuando en nuestros encuentros, desencuentros y pugnas intelectuales, meditamos en sistemas que serenamente guían al afirmarnos en la unidad del hombre dentro de una diversidad que lo enriquece y, simultáneamente, contribuye a que se conozca mejor.

Otros han sido más explícitos y detallistas en la exposición del insistencialismo. En mi caso lo he adoptado como punto de partida y justificación de un espiritualismo abarcante del ser en su totalidad, con las debidas relaciones y justificaciones que el mismo ser exige. Contra el extravío uniformante propugna una interiorización personal consciente. Firme en sí capta el mundo o la naturaleza en un incesante flujo y reflujo. Pero el hombre, desde el ápice de su conciencia, percibe el misterio, su atracción, sumergido en sí mismo. Un sistema filosófico revela méritos, cuando despierta inquietudes que amplían posiciones básicas. A mi parecer, el hombre y su contorno social ganan en una teoría evolucionista que lo reconcilian, influyente e influído, en y por la naturaleza; pero, al mismo tiempo, en un arranque espiritual o místico lo elevan hacia el *pléroma*, para nosotros un Dios encarnado que apacigua las ansias de infinitud. En la raíz de esta interiorización, quizá descubramos almas gemelas las cuales bajo la cobertura de otras culturas y religiones, "a través de los mismos fenómenos, palabras del P. Quiles, inmediatos de la naturaleza, han descubierto un *nivel superior de la realidad*, hacia la que se prolonga el impulso mismo de la evolución".

Con mis pobres palabras y conceptos he querido rescatar el vocablo misticismo, con frecuencia manoseado. Exige su defensa la tradición cristiana, eficazmente argumentada por el in-sistencialismo. Nuestro misticismo se apoya en la Encarnación, cuya virtualidad para el debido

aprecio del cuerpo-espíritu que es el hombre y de la naturaleza no siempre hemos sabido apreciar. Es un misticismo, que no evapora extraviándolos o anulándolos, los dones de la creación; les devuelve la pureza original y aviva la *imago Dei* en ofrenda de regreso hacia Aquel que si fue principio, es también fin, alfa y omega. Su signo y enlace es el amor que empieza por distinguir y mantiene la distinción para poder darse en respeto y cuidado por nuestro mundo y, en abnegación, en favor del prójimo. Un amor sólo posible, porque lo penetran el misterio y la presencia divina.

Tal vez, y con esto termino, nadie mejor que los poetas para hacernos vibrar y revivir los sentimientos que puedan inspirar estas mis pobres reflexiones. Mencionaría entre los castellanos a Dámaso Alonso, quien, estudioso de los grandes místicos españoles e influído por ellos, ha sabido expresar en versos modernos ansias y sentimientos análogos:

“Sí: me buscas.

Torpemente, furiosamente lleno de amor me buscas.

No me digas que no. No, no me digas

que soy náufrago solo

como esos que de súbito han visto las tinieblas

rasgadas por la brasa de luz de un gran navío,

y el corazón les puja de gozo y de esperanza.

.....

Dime, di que me buscas.

Tengo miedo de ser náufrago solitario,

miedo de que me ignores

como al náufrago ignoran los vientos que le baten,

las nebulosas últimas, que, sin ver, le contemplan”.



CONSIDERACIONES SOBRE LOS APORTES DE LA FILOSOFÍA IN-SISTENCIAL A LA SOLUCIÓN DEL PROBLEMA HOMBRE-HISTORIA

Prof. MARÍA DELIA TERRÉN DE FERRO.

Nos proponemos considerar —en esta breve comunicación— los aportes de la filosofía in-sistencial del P. Quiles a la superación de la antinomia hombre-historia.

En función de tal propósito, nos parece oportuno mencionar algunas de las preocupaciones expuestas, hace ya casi cuatro décadas, por el filósofo Zubiri. Señala cómo diversas interpretaciones filosóficas de la historia han puesto en conmoción, desde el siglo XIX, la idea del ser, en la ruta abierta por los filósofos griegos y que ha marcado el sentido de la filosofía occidental. Destaca el error de la reducción del acontecer humano al movimiento concebido —ya en la versión lógica o en la biológica— como simple actualización de potencias germinales, de donde la historia no sería más que el desarrollo de lo que estaba dado desde un principio. Ello le lleva a afirmar: “Es menester resolverse a introducir la historia, en cuanto tal, en la idea misma del ser, como Aristóteles introdujo en ella la de movimiento”; y añade: “La interpretación ontológica de la historia, ha de evitar caer en el radical historicismo. Tampoco es

suficiente yuxtaponer —perdóneseme la expresión— el ser histórico al ser natural, ni tan siquiera tender a una absorción de éste en aquél” (p. 356).

Nos parece que la antropología filosófica in-sistencial del P. Quiles se mueve en tal sentido y que la in-sistencia, como estructura metafísica última del hombre, le permite —como él mismo lo expresa— aportar elementos interesantes a la solución del problema (p. 194).

Sostiene que en la *esencia in-sistencial del hombre* tiene su raíz y su razón de ser el hecho de que el hombre viva sumergido en “esta” historia en la cual se halla por necesidad impulsado a actuar, a decidir, a comprometerse y responsabilizarse, en medio de las dificultades, del abandono y de la angustia. Y acota: puesto que los problemas que al hombre plantea su “ser histórico” surgen de su realidad in-sistencial, de ésta deben recibir “una luz particular que los coordine y muestre el camino de su acertada solución” (p. 197).

Sus análisis sobre el hombre y su historicidad nos muestran cómo la in-sistencia descubre los caracteres esenciales de la historia en “sentido *estricto*”: la “temporalidad”, denominador común a todo ser contingente, como la “autoconciencia” y la “libertad”, elementos, éstos, esenciales del hombre como ser histórico. Dice textualmente: “en virtud de esta conciencia de sí, puede situarse en el tiempo, en el presente, frente al pasado y al futuro, adquirir conciencia de su temporalidad e historicidad”.....; “conoce su realidad histórica porque tiene conciencia de su presente, memoria de su pasado y previsión de su futuro” (p. 199). Y recalca: “Éste es otro aspecto de la «in-sistencia relativa» del hombre. Es conciencia de sí, pero sólo «como participación» del otro en el cual se apoya”.....; “porque el hombre tiene conciencia y es contingente, no es la «sistencia» absoluta, sino una «sistencia» relativa, una in-sistencia, necesita del

apoyo de la memoria para tener, de alguna manera, presente el pasado y para adelantar el futuro, haciéndolo presente también a su modo”.

Además, la in-sistencia revela ese otro carácter que es condición y agudización de la historicidad humana: el de “in-sistencia encarnada”: “Si el espíritu es necesario para la historia y no hay historia sin espíritu, debemos también afirmar que la materia es necesaria para la historia humana y que no hay tal historia sin materia. Y que, en consecuencia, el hombre hace historia en rigor por su vinculación y condicionamiento de la materia” (p. 204). En correlación, la in-sistencia es *interioridad*, que es otra de las características esenciales de la historia, pues sólo un ente que se puede “recoger en sí” es capaz de percibir la perspectiva histórica en que se halla situado e intervenir de manera consciente en la historia. La conciencia y la libertad son la interioridad misma, y por ello no puede haber historia sin libertad y conciencia.

Estimamos conveniente aquí, y para mejor cumplir con nuestro propósito, tener presentes algunas reflexiones de Zubiri, aunque aborde el tema con otro planteo, desde otra perspectiva y no nos dé una antropología filosófica explícitamente elaborada como lo hace el P. Quiles. “La libertad —dice— es la situación ontológica de quien existe desde el «ser». No quiere esto decir que todos los actos del hombre sean libres, sino que el hombre es libre. Y sólo quien es así radicalmente libre puede incluso verse privado de libertad, en muchos, tal vez en la mayoría de sus actos” (p. 343). Y luego: “Por eso, la estructura del espíritu, como productor de historia, no es explicación de lo que estaba implicado, sino una «cuasi-creación». Creación, porque afecta a la raíz misma de la realidad de sus actos, a saber, a sus propias posibilidades; pero nada más que cuasi-creación, porque, naturalmente, no se trata de una rigurosa

creación desde la nada"... "Ello es lo que hace del hombre, en frase de Leibniz, «*un petit Dieu*»" (p. 349).

Por su parte, el P. Quiles se pregunta inmediatamente: "El ser del hombre ¿se agota en la historicidad?; y responde que los análisis sobre la esencia in-sistencial del hombre nos descubren que no. Los analiza más profundamente para ver qué luz aportan a la comprensión del hombre como ser histórico, ya que junto a la historicidad del ser del hombre aparece la suprahistoricidad como ser del hombre. Veamos.

Por cierta paradoja, el in-sistir en sí, el poseerse a sí mismo y afirmarse frente al presente, pasado y futuro es una condición esencial del ente histórico; pero, a la vez, esa afirmación implica una evasión de la historia. El ser que in-siste es capaz de trazar una línea divisoria entre su realidad óptica y el conjunto de las otras realidades ópticas del universo. Por un esfuerzo de reflexión puede llegar más lejos, afirmándose como un "sujeto aparte" no sólo del universo realmente distinto de sí mismo, sino del universo en que él mismo está incluido. Esta reducción no sólo es gnoseológica, sino que tiene un fundamento metafísico en la transparencia de nuestra conciencia que puede ponerse a sí misma como "objeto" de su propia subjetividad; esta reducción reflexiva actúa también sobre el proceso de toda la vida humana y de toda la historia. A su vez, y por una paradoja semejante a la anterior, la in-sistencia, en su segundo tramo, cuando ha llegado al fondo de la realidad propia y encuentra que toda ella está apoyándose en la "Sistencia" absoluta, es otra condición de la historia pero también constituye la "puerta de evasión" del marco histórico (p. 208).

Otro rasgo que nos revela la in-sistencia que afecta a la historia pero que, simultáneamente, la supera es la permanencia o continuidad: la conciencia de nuestra identidad

en el tiempo es una experiencia que nos muestra cómo permanentemente nos apoyamos en nosotros mismos y nos afirmamos en una "identidad" que no es anulada por la historia: "desde esta subjetividad «permanente», «continua» y, por tanto, «suprahistórica», y sólo desde tal subjetividad, puede hacerse la historia misma" (p. 209).

Considera el P. Quiles que las dificultades del historicismo puro contra la "permanencia" en el espíritu provienen de la confusión a que ha dado lugar el término "naturaleza"; pues entendido en el sentido primitivo griego como ente "material y sensible" ha oscurecido los otros sentidos. Afirma: "Naturaleza como materia, no es historia, porque no hay historia donde hay puro mecanismo; pero naturaleza como espíritu, como características propias y permanentes del espíritu, naturaleza como subjetividad, es historia y es principio de la historia" (p. 202).

Nosotros apreciamos que también ha contribuido a oscurecer el asunto uno de los supuestos del idealismo (y aun del realismo crítico), y que es el de que el mundo exterior es algo "añadido" a la existencia del sujeto; pues ser sujeto "consiste" precisamente en estar "abierto" a las cosas, ya que la exterioridad del mundo pertenece a la estructura ontológica del sujeto humano.

La in-sistencia pone de manifiesto otro aspecto esencial de la historia y que está afectado por la supra-historicidad, es el de su orientación; si no, no hay diferencia entre un proceso histórico y otro que no lo sea, pues no hay libertad donde no se procede con una orientación "prevista" y "aceptada". Sólo cuando el hombre busca un sentido a su propio ser por el camino de la interioridad y al tocar fondo en su realidad la encuentra fundada, viviéndola, en una Sistencia de carácter Absoluto —que es lo suprahistórico por excelencia—, alcanza el sentido de sí mismo, de su actuar, de la historia (p. 221).

Así, la in-sistencia es historicidad y es supra-historicidad. Muchas antinomias, nos dice el P. Quiles, son más bien fruto de planteamientos abstractos que pierden fuerza cuando se desciende al plano concreto y se descubren en él los dos polos, no como repeliéndose sino como coestructurados metafísicamente, ejerciendo cada uno su función en el ser concreto, único e irrepetible que es el hombre.

Al revelar las características de la historicidad y de la supra-historicidad del ser del hombre nos ofrece, junto con ellas, su concepto preciso de la historia. Consideramos que para el P. Quiles la historia no es una simple producción de realidades o una progresiva sustitución de haceres sino que el hombre, en cuanto interioridad insistente, afecta la historia y es afectado por ella.

Estimamos, además, que en tanto asume el término "naturaleza" con los alcances ya mencionados, y desde la esencia in-sistencial nos muestra cómo coactúan la historicidad y la supra-historicidad, no yuxtapone naturaleza e historia, ni tampoco absorbe la una en la otra, según la solución que anhela Zubiri, ya invocada anteriormente.

Es evidente que gracias a la libertad que nos ha sido conferida, podemos constituírnos en seres libres y liberarnos en nuestro existir de las cosas y merced a tal liberación estar vueltos a ellas, comprenderlas y modificarlas y que, por ello, a la historia no se la puede explicar como un mero desarrollo de lo que estaba implicado ya desde un principio, como si la historia fuera una ingente realidad o magno hombre que se incrementa en el tiempo (panteísmos ontológicos, vitalistas, etc.). A nuestro criterio, Zubiri ve con claridad cuando nos dice que "tomada la historia en su conjunto se halla constituída por la totalidad de las posibilidades humanas" (p. 347). Para él, lo que somos hoy en nuestro presente es el conjunto de posibilidades que poseemos por el hecho de lo que fuimos ayer, el

pasado no pervive bajo forma de realidad subyacente, sino que se desrealiza para pervivir bajo forma de posibilidades, pero ello no significa dejar de ser, el pasado no se reduce a la nada (p. 347).

Dicho desde la perspectiva del P. Quiles, el hombre en cuanto "interioridad in-sistente" es quien hace uso de esas posibilidades que le están ofrecidas para actuar y quien al hacer uso de ellas puede iluminar, generar o clausurar posibilidades.

Entendemos que no se puede ni debe reducir al hombre en tanto tiene la radical posibilidad de ser "interioridad in-sistente", a un simple momento dialéctico de la realización de la Idea ni tampoco el resignado representante de las "formas de vida" que se dan como "totalidades" en un proceso de evolución vital que no está afirmado en Dios.

En este sentido traemos a colación también el error que significa el pragmatismo vitalista experimentalista de J. Dewey en tanto considera la conducta humana según el esquema biológico, lo que lleva al sociólogo K. Mannheim a decir: "Si en el campo de la investigación social se adopta la categoría de la adaptación, que en el campo de la investigación biológica produjo resultados considerables, no meramente como una hipótesis, sino con el carácter de una medida o patrón con la cual juzgar la conducta humana, el resultado inevitable es la deshumanización de la vida" (p. 191).

Finalmente, el P. Quiles, sobre la base de la experiencia in-sistencial originaria, recoge algunas conclusiones en relación con la antinomia ser-historia. Nos dice: "El ser cuanto ser, la realidad en cuanto realidad, no es meramente contingente ni absoluta, puede ser contingente y absoluta; puede ser temporal y eterna; histórica y supra-histórica" ... "Porque toda realidad, en grado mayor o menor, se ha de apoyar en lo permanente, ha de ser «in-sistente».

Sólo con esa permanencia, que en último término se funda en la «Sistencia» absoluta, puede tener sentido la historia humana y la historia, en sentido más amplio, del universo” (p. 225).

Con un lenguaje claro y “con la fuerza de un filosofar auténtico y rico”, según palabras de A. Caturelli (p. 254), nos ofrece el P. Quiles los fundamentos de una antropología capaz de revalorar al hombre como ser concreto y de rescatarlo de visiones filosóficas puramente abstractas, así como de interpretaciones panteísticas de la historia apoyadas en la idea de evolución y desarrollo que lo absorben y aniquilan.

OBRAS CITADAS

- Quiles, I.: *Antropología filosófica in-sistencial*, Ed. Depalma, Buenos Aires, 1978.
- Zubiri, X.: *Naturaleza, historia, Dios*, Ed. Poblet, Buenos Aires, 1948.
- Caturelli, A.: *La filosofía en la Argentina actual*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1971.
- Mannheim, K.: *Diagnóstico de nuestro tiempo*.



PLOTINO Y LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA IN-SISTENCIAL

Dr. FRANCISCO GARCÍA BAZÁN *.

Nada mejor, nos parece, para iniciar nuestra exposición, que señalar el objetivo que persigue. Nos hemos reunido en esta ocasión en torno del P. Ismael Quiles con la saludable tentativa filosófica de reflexionar y tratar de avizorar desde diferentes perspectivas de pensamiento, esa realidad de la vida intelectual universal, en el espacio y en el tiempo, que es la “filosofía de la interioridad” y a la que nuestro querido pensador le ha dedicado la mayor parte de los largos años de sus vigiliias filosóficas. Pero hay algo más. Ismael Quiles le ha impreso al amplio género de la “filosofía de la interioridad”, el sello de su meditación personal, el de la *in-sistencia*, que poniendo especialmente el acento en ese *in* ontológico, otorga a sus búsquedas una gravitación intensa. Aquella que procede, justamente, de aquel firme y, a la mirada general, oculto fundamento que al mantener al ser humano en recogimiento, ilumina su exis-

* Investigador del CONICET.

tencia y ofrece significación a los frutos históricos que de ella proceden ¹.

Planteado nuestro propósito en los límites del amplio marco descrito, quisiéramos alcanzarlo ciñéndonos al pensamiento sobre el hombre que encontramos en los cursos de aquel filósofo de la intimidad que fue, en el siglo III de nuestra era, el neoplatónico Plotino.

I. *Presentación general del problema.*

Ya en uno de los primeros tratados de su producción escrita, en *Enéada IV*, 7, plantea nuestro autor el tema antropológico al sostener refiriéndose en forma más amplia a la "inmortalidad del alma", que "indudablemente el hombre no es un ser simple, sino que tiene en sí un alma, y también un cuerpo, bien que éste sea un instrumento (*órganon*) para el alma o que se le subordine de un modo diferente" ², para concluir afirmando en el mismo lugar: "por consiguiente, si el cuerpo es una parte de nosotros, no somos inmortales (*athánatoi*) por entero; y si es un instrumento la naturaleza tiene que habérselo dado como tal por cierto tiempo. Lo principal, sin embargo, es el hombre mismo; siendo así, aun cuando le corresponda ser la forma en relación con una materia o lo que sirve de un instrumento, en relación con el instrumento, en cualquiera de los dos casos, el hombre es el alma" ³.

Se echa de ver que con la indicación de la anterior doble alternativa, Plotino está presuponiendo dos maneras de concebir al hombre y, además, que ambas concepciones eran familiares a sus alumnos: la aristotélica, que entiende

¹ La problemática se encuentra delimitada con precisión en *Obras de Ismael Quiles. Antropología filosófica in-sistencial*, Buenos Aires, 1978, ps. XII-XVIII.

² Cf. *Enn. IV*, 7 (2), 1, 4-7.

³ Cf. *Enn. IV*, 7, 1, 20-25.

al alma como "forma de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia"⁴, y la platónica, en torno del *I Alcibíades*, que considera al cuerpo como un instrumento del alma⁵. En ambos casos, sin embargo, el alma, la *psyché*, se autoconfirma ante los ojos del gran neoplatónico como lo más apropiado para definir al hombre, aunque la tesis del Estagirita será pronto rechazada en estas mismas lecciones y el alma afirmada como una "sustancia real" (*ontos ousían*), por contraposición al devenir corporal que se define precisamente como insustancial⁶. El alma, por tanto, es pariente (*syngenés*) e incluso consustancial (*homousion*) a la naturaleza más divina y eterna (*theiotera kai aidio*)⁷. Su impureza habitual, en cambio, en el hombre nos encubre esta verdad⁸, aunque si se despoja de esas imperfecciones, viéndonos a nosotros mismos, nos convencemos de nuestra inmortalidad, al contemplarnos en estado de espiritualidad y limpieza. Porque quien esto logre, dice Plotino, "verá un espíritu que contempla no algo sensible ni ninguna de estas cosas mortales; por el contrario, intuyendo (*katanooounta*) lo eterno por lo eterno verá cuanto hay en el Espíritu, engendrado como un cosmos espiritual y luminoso, resplandeciendo por la verdad que proviene del Bien, El que difunde verdad sobre todos los seres espirituales, al punto que a menudo le parecerá que ha sido expresado bien bellamente el dicho: '¡Salud, por vosotros soy un dios inmortal', en tanto que asciende hacia lo divino mirando fijamente a la consustancialidad con Él. Pero si la purificación permite que las cosas mejores sean conocidas, resulta también mani-

⁴ Cf. Aristóteles, *De anima*, 412a, 20 ss., y la verificación literal del mismo Plotino en el capítulo VIII (5) de este mismo tratado.

⁵ Sobre el tema, ver J. Pépin, *Idées grecques sur l'Homme et sur Dieu*, París, 1971, ps. 95-101.

⁶ Cf. *Enn.* V, 7, 8 (5), 44-50.

⁷ Cf. *Enn.* V, 7, 10 *in initio*.

⁸ Cf. *Enn.* V, 7, 10, 24-27.

fiesto que las ciencias, las que son realmente ciencias, son interiores al alma. Pues no es saliendo de sí como el alma ve la prudencia y la justicia, sino que las ve en ella, en su reflexión sobre sí y derivadas de su estado anterior”⁹.

Se nos ocurre que con lo dicho hasta el momento y en una época bien temprana de sus clases romanas, Plotino ha esbozado con suficientes matices no sólo el contexto filosófico o histórico-cultural sobre el cual proyecta los temas de su antropología, sino también los alcances de sus respectivas respuestas, como para que podamos ingresar sin dilaciones en el análisis del meollo de su pensamiento antropológico.

Suele Plotino facilitarnos una tipología y fórmulas antropológicas en apariencia dualistas, puesto que nos habla:

a) del hombre exterior y del hombre interior. Porque existe para él ese nosotros empíricamente verificable del que recientemente hemos hablado y aquel otro *nosotros*: “que desde allí arriba dirige al animal”¹⁰. Y de acuerdo con esto nos ratifica que “como estas tres realidades (o sea, las hipóstasis, lo Uno, el Espíritu y el Alma) están en la naturaleza de los seres, es necesario considerar que están también en nosotros. Pero no me refiero a lo que hay en nosotros como seres sensibles —ya que estas realidades son trascendentes (*choristá*)— sino en nosotros considerados fuera de lo sensible... igualmente que en estas cosas sucede en lo relativo al hombre, el ‘hombre interior’, como dice Platón”¹¹.

b) Del mismo modo se refiere al hombre verdadero y al inferior o animal, puesto que “nada impide denominar

⁹ Cf. *Enn.* V, 7, 10, 28-45.

¹⁰ Cf. *Enn.* I, 1 (53), 7, 17-18.

¹¹ Cf. *Enn.* V, 1 (10), 10, 6-10, y Platón, *Rep.*, 589a, 7-b, 1, y *I Alcibiades*, 130c. En el capítulo 11 de este mismo tratado se muestra que las virtudes anímicas son un reflejo de sus correspondientes ideas o valores, como hoy día diríamos.

animal a este todo, las cosas inferiores como lo mezclado, y a partir de allí lo superior, el hombre verdadero (*ho anthropos ho alethés*). Las partes inferiores son los 'leones y fieras de todo tipo'. Porque el hombre real coincide con el alma razonable (*logiké*), cuando razonamos, razonamos realmente, puesto que los razonamientos son actividades anímicas"¹².

c) Igualmente hace el filósofo neoplatónico referencia a los dos hombres que somos, puesto que antes de nuestro nacimiento estábamos en el alma del universo, de la que tampoco ahora estamos totalmente separados. De esta manera es posible aclarar: "y llegados a ser el conjunto doble y diferente, no somos más el hombre que éramos primero; a veces incluso somos el segundo hombre, el que se ha agregado, cuando el hombre primitivo permanece inerte y de otro modo no está presente"¹³. Idéntico concepto se repite ahora con otra terminología cuando se nos enseña que existen dos almas que forman al hombre, la natural que produce nuestro cuerpo y aquella otra, superior, que nos hace ser lo que somos¹⁴. Sólo bajo semejante punto de vista es posible sostener que la vida en el cuerpo es un mal¹⁵.

d) El hombre, por tanto, teniendo en cuenta las anteriores razones puede caracterizarse como un sujeto anfibio, de doble vida, natural y universal, y de tal forma, intermedio entre los dioses y las bestias. "La humanidad, en realidad, está situada en medio, entre dioses y animales, y los hombres se inclinan hacia ambos y se asemejan a un

¹² Cf. *Enn.* I, 1 (53), 7, *in fine*. La cita de Platón, como en la nota 11, corresponde a *Rep.*, 590a, 9, y 588c, 7; téngase presente que, curiosamente, el fragmento de la *Rep.* aparecido entre los textos gnósticos de Nag-Hammadi (VI, 5, 48, 16-51, 23), corresponde a 588b-589b.

¹³ Cf. *Enn.* VI, 4 (22), 14, *in fine*.

¹⁴ Cf. *Enn.* II, 1 (40), 5, *in fine*, y I, 1 (53), 9.

¹⁵ Cf. *Enn.* I, 7 (54), 3, al final.

rango o al otro, pero la mayoría se mantienen entre los dos”^{15a}.

Ahora bien, si estas notas aludidas describen la posición del hombre en el cosmos, lo realizan en un doble sentido, tanto desde un punto de vista estático como dinámico, porque si el hombre histórico es doble lo es, en primer lugar y descriptivamente, porque se trata de un “alma caída” o, dicho de otro modo, de un viviente particular, en cuyo cuerpo apropiadamente conformado por el alma cósmica o naturaleza, se ha hecho presente, individualizándose, el alma del universo en tanto que conserva su principio de vida personal¹⁶; y, en segundo lugar, porque conforme a lo que acabamos de expresar, siendo el hombre en el cosmos un reflejo o una sombra del alma universal en una estructura psicosomática particular, su positiva situación en el orden cósmico, que sigue indefectible e indefinidamente su progreso temporal como imagen del cosmos espiritual, será la de mostrarse como un juguete en manos de la Providencia (*prónoia*) o del orden universal predado, puesto que desde el punto de vista de la totalidad, no es más que una “parte” o determinada función integradora del espectáculo que se desarrolla desde siempre como universo espacio-temporal¹⁷. En este punto Plotino, dócil a la inspiración platónica de *Leyes*, 803, c. 1-6, nos descubre al hombre cuya estructura dual nos ha revelado, funcionando concretamente según la antedicha estructura. Por ello el comienzo de la sabiduría consiste precisamente para el hombre, en percibirse en su papel de actor en el proscenio del universo y, cuando lo logra, toma conciencia de lo que

^{15a} Cf. *Enn.* III, 2 (47), 8, 9-11; también, 9, 19 ss. y IV, 6 (41), 3.

¹⁶ Cf. nuestra obra, *Neoplatonismo y Vedānta I. La doctrina de la materia en Plotino y Samkara*, cap. III, nota 101.

¹⁷ Cf. *Enn.* III, 2 (47), 15-16. Ver, igualmente, F. García Bazán, ob. cit., cap. II, nota 1.

realmente es, un juguete impulsado por los hilos del orden universal; pero, de ese modo, integrante en su plano exterior de ese orden; luego como juguete (*paígnio*), bien mirado, se trata de un juguete serio (*spuodaios*) y por eso su principal tarea en el nivel mundano ha de consistir, interiorizándose, en ser, justamente, un sabio, un *spoudaios*, que llegue a ser capaz de manejar su cuerpo y sus necesidades naturales y prácticas, como el alma del universo gobierna su cuerpo, el universo sensible, sin ningún esfuerzo ni deliberación, libre de preocupaciones. Ello, sin duda, lo conseguirá primero y fundamentalmente por la *kátharsis*, purificación o apartamiento de las urgencias sensibles, pero, ante todo, por el ejercicio virtuoso de la prudencia, temperancia y valentía y su coordinación equilibrada que lo tornan un alma justa. El hombre que alcanza este nivel existencial, el sabio, estando en este mundo ha realizado la divisa platónica de la "huída del mundo", puesto que lo que ha conseguido es cristalizar en sí mismo la perspectiva del alma universal e identificarse, por consiguiente, con ella¹⁸.

Pero si con lo dicho Plotino nos ha definido hasta ese momento al hombre por aquello de inmortal, invisible, sabio y firme de que participa y gracias a lo cual puede ser un virtuoso de la personalidad o, en otros términos, si el ser humano ha quedado caracterizado por el alma *logiké*, el equivalente antropológico de la tercera hipóstasis propiamente dicha o alma del universo, tras esta tesis eminentemente helenística de la que igualmente participan otros movimientos espiritualistas de la época, e incluso en

¹⁸ Cf. la doctrina sobre las virtudes expuestas en I, 2 (19), y sobre la "huída del mundo" el sentido maduro de *Enn. II*, 9 (33), 18, enfrentando a los gnósticos. Sobre el tema ver nuestro comentario en *Plotino y la gnosis*, cap. V, *ad loc.*, próximo a aparecer en Fondo para la Difusión Científica de la FECIC, Buenos Aires.

los detalles expositivos, como sucede con el *Poimandres* y algunas versiones antropológicas del mito gnóstico¹⁹, se entrevé una novedad dentro de la misma tradición del pensamiento griego. En efecto, ninguna de las grandes concepciones cosmológicas presocráticas, y por citar tres hitos ejemplares, el pitagorismo antiguo, Heráclito o Empédocles, parecen haber superado la simple noción de la relación del cosmos con su invisible principio de ordenación, idea ya presente en la civilización indoeuropea y en la Grecia arcaica, bajo la forma de la concepción del gran año²⁰. En este punto, sin duda bajo la influencia de Platón en los momentos culminantes del *Fedón* y del *Timeo* que citan al alma como lo más afín a las ideas, pero, particularmente, bajo la égida de la doctrina antropológica sugerida por el *I Alcibiades* en su segunda parte, de probable origen pitagórico-platonizante, en donde se llega a sostener: "Pues bien, querido Alcibiades, si el alma desea conocerse a sí misma, también debe mirar a un alma y, sobre todo, a la parte de ella en la que se encuentra su facultad propia, el nous, o bien algo que se le asemeje... Es que esta parte parece realmente divina, y quien la mira y descubre en ella todo ese carácter sobrehumano, un dios y un nous, bien puede decirse que tanto mejor se conoce a sí mismo... mirando, pues, a la divinidad, nos servimos del mejor espejo de las cosas humanas con respecto a la virtud del alma y así, en él, nos vemos y conocemos mejor a nosotros mismos"²¹. Pensamiento que llega a alcanzar tal grado de

¹⁹ Cf. *Poimandres* (C.H., I, 4-10) y nuestro comentario en *Neoplatonismo y Vedānta*, I, cap. III; sobre el gnosticismo, ver ibídem, nota 121, y nuestra *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, Bs. As., 1978, ps. 276-277 y 287 y las explicaciones de las ps. 103; 107-108; 116-117 y 151.

²⁰ Cf. ya F. García Bazán, *Platón, el platonismo y el Oriente*, en "Revista Nacional de Cultura", I/1, 1978, p. 59 y n. 45.

²¹ Cf. *I Alcibiades*, 134a y ss. (Platón, *Obras completas*, Aguilar, Bs. As., 1977, p. 260).

divulgación que en el siglo II de nuestra era se atribuye a la misma concepción del brahmán que dialoga con Apolonia de Tyana en la célebre novela biográfica que le dedicó Flavio Filastrio al famoso personaje, cuando dice: "Iarchas respondió: «si nosotros conocemos todas las cosas, es porque nos conocemos primero a nosotros mismos... y nos consideramos como dioses, porque somos hombres de virtud»" ²². En este momento, lo repetimos, el neoplatónico supera ampliamente una posición simplemente cosmológica, y así sigue revelándonos otros planos más profundos del hombre.

II. *El hombre espiritual o inteligible.*

Más allá del hombre interior, verdadero, sabio, virtuoso o no caído, está la misma esencia o idea del hombre. El hombre en sí, gracias al cual el *logos* humano o el principio anímico universal formador de los hombres particulares subsiste y por cuyo acto contemplativo existen los individuos históricos. Más consistente, sólida, real y *en sí misma* es la idea contemplada o reflejada por el alma universal, que el alma misma, aunque la afinidad, subordinación permanente de ésta a aquélla y participación en ella es de tal calidad, que nunca muere (por eso el alma es in-mortal), a diferencia de los entes individuales que nacen y perecen en el interior del cosmos. Esto Plotino nos lo ratifica con claridad no exenta de rigor: "como si el Hombre descendido en un hombre determinado se trasformara en este hombre determinado, permaneciendo, por otro lado, Hombre. Por lo tanto, el hombre que está en la materia originado a partir del Hombre único que existe idealmente, produce estos múltiples hombres y de este modo es él

²² Cf. A. J. Festugière, *Greco et sages orientaux*, en *Études de philosophie grecque*, Paris, 1971, ps. 192-193.

mismo como único en muchos, porque es como algo uno que se imprime en muchos. Pero el hombre en sí (*auto ánthropos*), cualquier otro ser en sí y el universo todo, no existen de esta manera en lo múltiple, sino lo múltiple en él o, mejor, en torno a él”²³. Del mismo modo en *Enéada VI*, 7 (38), 2, *in fine*, puede sostenerse que puesto que en el Espíritu o segunda hipóstasis la razón de ser y el ser constituyen una unidad y aquél es el reino de la perfección, esto también acaece en cualquiera de sus actos o actividades: “por ejemplo, en lo tocante al Hombre, éste en cuanto el Hombre se manifiesta evidentemente como algo total, llevando consigo todo su ser y teniendo al alcance desde el principio cuanto posee simultáneamente, es total. Porque si no fuese entero y, por el contrario, necesitara agregarse algún elemento, pertenecería a la esfera de lo generado. Pero el Hombre es eterno (*aei*); por lo tanto, total. El hombre que nace, sin embargo, es engendrado”²⁴.

Pero Plotino no es un filósofo que se quede en simples sugerencias, lo que demuestra en esta misma *Enéada* que hemos comenzado a examinar, pues en ella, a partir del capítulo IV, continuando con la idea del Hombre o el hombre en el Espíritu que momentos antes ha esbozado, nos proporciona un estado de la cuestión antropológica a esta altura de su vida de pensador, retomando, al mismo tiempo, temas escolares, peripatéticos y platónicos.

Se plantea de este modo nuestro autor tres dificultades acerca de la definición del hombre, pero fijando su atención, precisamente, en este hombre del aquí y del ahora, para poder desembocar en el esencial.

1º) ¿Le corresponde al hombre sensible una definición diferente de la de su alma, que lo produce y es su principio de vida?

²³ Cf. *Enn.* VI, 5 (23), 6, 6-13.

²⁴ Cf. líneas 51-56.

2º) ¿No será que el hombre es el alma que produce tales realidades?

3º) Otra alternativa: ¿No será un alma que se sirve de un cuerpo que vive?

Primera respuesta, en la línea del peripatetismo. El “hombre es un animal racional”, pero el concepto de animal implica una composición, la de un alma y un cuerpo; luego, el hombre no puede definirse por su alma. Podría ser, salvo que esta definición aristotélica sobrentiende para Plotino una grave falencia. Ella, realmente, no es una definición en sentido propio, puesto que a ésta le corresponde una “realidad permanente” (*hypóstasis aidios*), sino la simple descripción de un fenómeno empírico, lo cual no toca a la esencia o forma de la cosa definida. Debe, por tanto, buscarse, si se quiere definir al hombre, aquello que hay en él que lo hace ser un hombre. Para ello basta con ahondar la misma fórmula peripatética. Dicen los aristotélicos que el “hombre es un animal racional”. Si en lugar de interpretar el predicado que define descriptivamente como una dualidad de términos, lo unificamos incluyendo al término “animal” en su principio más extenso de “vida”, resultará que el hombre es “una vida racional”, pero la vida no es posible sin el alma, aunque tampoco ésta de por sí implica la característica de la racionalidad; la prueba la tenemos cuando el alma vivifica a un animal, y no a un hombre; luego, el hombre tampoco puede definirse por el alma en general, sino conforme a cierto *logos* anímico, y éste es realmente su principio productor. Éste entra en una materia preparada, y aquí es un reflejo de la anterior; pero aquélla, como principio formador del hombre, ya era imagen del hombre en sí o en el Espíritu, por eso puede concluir de este modo Plotino su síntesis: “Pero el hombre en sí en relación con el empírico está ya en un alma más divina, que posee un hombre mejor y una sensibilidad más

clara. Platón al definirlo habría tenido también presente a este hombre, habiendo agregado la expresión «alma que se sirve de un cuerpo», porque se conduce en relación a la que usa primeramente al cuerpo, pero ella secundariamente. Porque en el momento de nacer el hombre sensible ésta le acompaña, dándole una vida más clara; mejor, no lo acompaña, sino que, por decir, se le agrega; porque ella no sale de lo espiritual, sino que permaneciendo ligado a ello, por decir, tiene suspendida un alma inferior, fundiéndose *logos* en *logos*. Razón por la que también este hombre oscuro como es se aclara por su resplandor”²⁵. De esta manera es posible sostener, conforme a sucesivas imágenes humanas, que “el hombre que reside en el Espíritu, es el hombre que es anterior a todos los hombres. Este primer hombre irradia al segundo y éste al tercero; pero el último de cierto modo los tiene a todos, no porque sea como aquéllos, sino porque es correspondiente a aquéllos... y cada uno de nosotros es según aquel hombre de acuerdo con el cual actúa”²⁶.

Son éstas las razones en relación con el hombre en sí o espiritual, el sabio o universal y el sensible o particularizado en un cuerpo, las que una vez más y en este mismo curso escolar, disertando el filósofo neoplatónico sobre el tema de la libertad humana, le permite reflexionar que es posible que el hombre se presente como extraño a sí mismo y que pierda su propio señorío, cuando su libre albedrío le hace huír de la libertad que es autosuficiencia, se inclina hacia su cuerpo y olvida que su alma, combinación de esencia y diferencia, es lo que lo conduce hacia su verdadera naturaleza, que es la que lo torna libre y señor de

²⁵ Cf. *Enn.* VI, 7, 5 *in fine*. Las notas de Bréhier, *Ennéades*, VI/2, ps. 72-73, siguen siendo útiles para el contexto aristotélico de la polémica. Ver R. Harder, *Plotins Schriften*, vol. III, b, Anmerkungen, ps. 486-487.

²⁶ Cf. *Enn.* VI, 7, 6, 11-16.

sí mismo. Pero justamente nos encontramos en uno de los tratados de más alto vuelo metafísico de nuestro filósofo, en aquel precisamente que versa sobre “la libertad y voluntad de lo Uno”, por ello nuestro tema antropológico se ve enriquecido con este nuevo enfoque de nuestra problemática, que nos resulta del mayor interés: “Todavía es necesario que consideremos esto; toda cosa a la que se atribuye la existencia o se identifica con su propio ser o es diferente; por ejemplo, este hombre determinado y el ser-hombre son algo diferente; indudablemente el hombre individual participa del ser que es el hombre; un alma también, sin embargo, si es alma simple y no según otra cosa, se identifica con la esencia del alma y lo mismo sucede con el hombre y el hombre esencial; además aquella existencia que es diferente puede existir por azar; pero el ser-hombre no puede existir por azar, sino que el hombre en sí surge de sí mismo. Pero si el hombre en sí surge de sí mismo, y no por azar ni accidente, ¿cómo lo que está por encima del hombre en sí (*to hypér ánthropos autó*), lo que ha generado al hombre en sí y a lo que todos los seres pertenecen, podría decirse que existe por azar, siendo una naturaleza más simple que el hombre en sí y de lo que es en sí en general?”²⁷.

Es decir que si hasta ahora nos hemos estado refiriendo al hombre como ser perteneciente en uno de sus aspectos reflejos y como sombra postrera, al universo sensible: el hombre es un cuerpo animado; si, por otra parte, lo hemos observado también como imagen universal, en otro de sus aspectos, como hombre alma o logos hipostático y si, finalmente, habíamos detenido nuestro ascenso en el mismo Espíritu, en donde lo volvimos a descubrir como la misma idea o esencia humana, en un todo de acuerdo con lo dicho

²⁷ Cf. *Enn.* VI, 8 (39), 14, 1-14.



en *Enéada* V, 1 (10), 10, 6, parece que la audacia del filósofo neoplatónico, ahora ya en los umbrales del vuelo místico, no encuentra límites a su especulación y que lo más recóndito del hombre, como de la totalidad de los seres que pueblan el mundo espiritual, haya que buscarlo *en lo que está más allá del Hombre*, como se termina de expresar, o, como se dice en forma más general, más allá del ser, del conocimiento y de la belleza.

Examinemos brevemente esta nueva perspectiva antropológica plotiniana, ahora en la cima del camino anagógico.

III. *Más allá de toda alteridad.*

Varias son las ocasiones en que el maestro neoplatónico se ha referido a la relación del hombre con el Principio de los principios, como Bien o, más simplemente, como lo Uno, Primero, Simple o Posibilidad Universal; pero el tratado más ajustado para nuestro tema nos parece ser *Enéada* VI, 9, porque en su trascurso se trata progresivamente, por gradual simplificación, el proceso que conduce a la *unio mystica*, el que exige del hombre: la separación de los objetos sensibles, la liberación de todos los vicios, la unificación interna, la entrega confiada del alma al Espíritu e incluso la contemplación de lo más puro por “lo más primitivo que hay en el Espíritu” (*tou nou to proto*)”²⁸.

Aunque para entrar en el núcleo del asunto no necesitamos preámbulos, puesto que hasta ahora hemos llegado hasta el hombre en sí o esencial y sabemos que como ser espiritual proviene de lo Uno y que Plotino no sólo en una oportunidad, sino en muchas subraya el concepto de que el Espíritu, por más que sea la perfección en sí,

²⁸ Cf. VI, 9 (9), 3, y particularmente ls. 26-27.

no es la realidad última, sino su imagen o irradiación, unidad de intuición, ser y belleza; pero así y todo unidad dual, bajo la forma, es cierto, de la eternidad, del *eón* (*aeion*, "lo que siempre es") como le gusta decir²⁹; pero, no obstante, resplandor, luz visible, imagen, pero no luminosidad en sí, que es Nada radical o luminosidad de tal poder que ni siquiera hiere la retina del Espíritu. ¿Cómo, entonces, es posible la paradoja que encierra la pobreza de lo pleno que lleva a nuestro filósofo a utilizar frases como aquellas en que se refiere a la osadía que ha tenido el Espíritu de separarse de la Unidad y a que más le valiera no haber querido ser Espíritu?³⁰ Examinémoslo, sí, pero en relación con algunos pasajes que tienen estrictamente que ver con nuestro tema.

Dice Plotino en *Enéada* VI, 9, 6, en un intento por describir la naturaleza del Bien allende de todo atributo y de simplícisima pureza que "carece de intuición (*nóesis*), para no tener alteridad (*heterotes*)". Y poco más adelante en el capítulo VIII de este mismo escrito se detiene algo más nuestro filósofo sobre este concepto de "alteridad", lo "otro" o "diferente" de lo Uno en el Espíritu, es decir, la materia espiritual, que en este momento nos resulta de máximo interés, ya que en última instancia es lo que separa al ser pensante de lo Uno, puesto que el Maestro en este momento explica que el ser que piensa se eleva en su actividad gracias a que existe una relación de "semejanza e identidad (*homoiótetes kai tautótetes*)" entre él y el objeto intuído, lo que, por su parentesco, le permite unirse a él una vez desaparecidos los obstáculos: "porque los cuerpos ponen obstáculo a los cuerpos para comunicarse, pero los seres incorpóreos no son obstaculizados por los cuerpos; por lo

²⁹ Cf. *Enn.* III, 7 (45), 4, *in fine*.

³⁰ Cf. *Enn.* VI, 9, 5, 27-29, y III, 8 (30), 8, 35-36.

tanto, no están distantes entre ellos espacialmente, sino por alteridad y diferencia; por consiguiente, cuando la alteridad desaparece, los seres diversos son presentes entre sí. Entonces Aquello que no tiene alteridad siempre está presente y nosotros cuando no tenemos. Tampoco aspira Aquello a nosotros, como si estuviese en torno a nosotros, sino nosotros a Él, como estando en torno a Él”³¹. Con estos testimonios Plotino nos quiere explicar lo siguiente, que si la intuición es algo propio del Espíritu en acto, la debemos eliminar de nuestra representación mental de lo Uno; de lo contrario le atribuiremos alteridad, o sea, aquello otro que aspira a completarse conociendo. Además, esta “naturaleza otra”, es la que mantiene a los seres que son entre sí “semejantes e idénticos”, separados. En el segundo texto ofrecido la noción adquiere mayor amplitud, pero queda descartado el ámbito de lo corpóreo. Los seres no corpóreos están separados entre sí o se distinguen, no porque ocupen diferentes lugares en el espacio, sino porque son diferentes entre sí, y esta diferencia (*diaforá*) se debe a la alteridad, a la naturaleza otra que hay entre ellos. Cuando ésta desaparece es posible la presencia única. En lo Uno, no hay ninguna naturaleza otra, por eso a nada aspira. En los hombres, sí existe esa alteridad, por eso aspiran a estados más perfectos, y en el Espíritu, y en el Hombre en él como idea o ser espiritual, también hay alteridad, por eso se quiere llenar el vacío de conocimiento conociendo. Y es esta idea de la semejanza o *homoiotes* de los seres la que sigue presidiendo este tipo de desarrollos, como en VI, 9, 4, se nos ofrece con claros trazos, porque aquí teniendo en cuenta al Bien como fin postrero, se nos dice sin titubeos: “Si recibiendo la luz verdadera e iluminando toda el alma por haber llegado a ser más próximo, sube

³¹ Cf. VI, 9, 8, 29-36.

aún, aunque estando cargado por algo que es un obstáculo para la visión, es decir, si no sube solo, sino con algo que lo separa de Él o si todavía no se ha reunido unitariamente (porque Ello no está ausente de nada, pero también está ausente de todo, al punto de que estando presente no lo está, sino a quienes lo pueden recibir y están predispuestos de manera de adaptarse y entrar en contacto y tocarlo por semejanza (*homoiótetē*) y por la potencia de la misma raza que hay en ellos y que viene de Él, cuando se ofrece del modo como era, cuando sale de Él, y entonces pueden verlo en la medida en que ello puede ser objeto de contemplación), si, por consiguiente, no está todavía allí, sino que permanece afuera a causa de los obstáculos dichos o por la falta de una doctrina que lo conduzca y lo revista de confianza, entonces que se atribuya esto a sí mismo responsablemente procure estar, alejado de todo”³², pasaje que definitivamente podemos subrayar por aquel otro inmediatamente posterior y que nos sumerge en una atmósfera mística absoluta: “Pero igual allí no había una simple contemplación, sino visión de modo diferente, éxtasis, simplificación, abandono de sí, deseo de contacto, reposo y anhelo de adaptación perfecta, porque se ha de ver lo que está en el santuario. . . . Pero incluso si no llega al santuario considerando que es algo invisible, la Fuente y Principio, sabrá que el Principio ve al Principio y que lo semejante se une con lo semejante. . . . Porque el alma por naturaleza no puede ir hacia el no ser total, pero si va hacia abajo descende al mal y así al no ser, pero no al absoluto no ser; en cambio, corriendo en sentido contrario no va hacia lo otro, sino hacia sí misma, y así no siendo en otro, no es nada otro, sino en sí misma; pero la expresión ‘en sí sola y no en el ser’ equivale a ‘en Él’, porque también el que

³² Cf. VI, 9, 4, 20-34.

contempla se torna no ser, sino 'más allá del ser' al unirse íntimamente a Él. Por consiguiente, si alguno se percibe idéntico a Él, tiene una semejanza suya, y si se trasfiere de sí como imagen al arquetipo, habría llegado al fin del viaje. Caído de la contemplación puede nuevamente reavivar la virtud que hay en él y reflexionando sobre sí mismo totalmente ordenado reencontrará su ligereza y subirá hacia el Espíritu por medio de la virtud y hacia Él mediante la sabiduría. Y así es la vida de los dioses, hombres divinos y bienaventurados, separación de las demás cosas de aquí, desagrado de ellas, fuga del Solo al Solo"³³. Aquí sobra todo comentario.

IV. *Mística especulativa y antropología filosófica in-sistencial.*

Se han ido exponiendo los sucesivos planos de la realidad humana según las Enéadas que corren paralelos con la concepción de las hipóstasis: simplicidad y despliegue o, en sentido inverso, multiplicidad y unificación, procesión y conversión, los dos aspectos de la realidad que describen la jerarquía de los seres y permiten conservarla en su equilibrio dinámico. En lo estrictamente humano esta concepción se proyecta como la existencia de un ser múltiple, el hombre sensible o manifiesto, cuya entidad psicofísica cambiante, aparente y fenoménica, disfraza al fundamento en el cual se apoya esa apariencia, el hombre en el alma del universo, el principio universal productor de los hombres individuales que socialmente convivimos. Este hombre universal, en rigor de realidad, es más hombre que el particular, está en nosotros potencialmente y se actualiza cuando vivimos según virtud. El sujeto humano que pone en

³³ Cf. VI, 9, 11, 22-25 y 30-51. En general, ver el comentario de la parte final del capítulo II de nuestro *Neoplatonismo y Vedānta* I.

acto tal estado descubriendo la vida universal y perenne en él disimulada, como decía Platón, ha alcanzado razonablemente uno de los objetivos de la filosofía, la ausencia de temor ante la muerte³⁴, puesto que ha comprendido que el principio de la vida, por esencia propia, no es mortal, o sea, inmortal. Pero esta zambullida, este repliegue hacia la mismidad humana no se detiene en el ámbito del alma del universo, de la existencia inmortal de la que son diáfano testimonio la perfección de los cuerpos celestes y el movimiento ordenado y sin fin de los ciclos cósmicos, y de cuya vida interna son signos las posiciones astrales, sino que como reflejo multiforme de la unidad del Espíritu, el logos humano, acto del Alma, lanza hacia su modelo, en cuya perfección descansa y cuyos valores nos orientan, el hombre en sí mismo, la idea del hombre, que coexiste con el resto de las ideas del *cosmos noetós*, como las líneas en el punto y los arroyos, antes de dividirse, en la fuente³⁵. Pero, en fin de cuentas, en el universo del cambio, en el Alma o en el Espíritu, el hombre no deja de ser imagen. Por este proceso bosquejado de despojo, de búsqueda de su interioridad más sólida y de simplificación, que no es figurado, sino real, porque se trata de una conversión, *epistrofé* o retorno hacia las perspectivas más profundas, el individuo puede haberse trasferido de la muerte a la vida, y de la vida a la eternidad, pero siempre permaneciendo fuera de sí mismo, siempre como un reflejo en un reflejo indefinido, bien se trate de la multiplicidad espaciotemporal y causal del universo, de la multiplicidad uniforme del Alma o de la unidad dual del Espíritu. En todos estos casos, lo reiteramos, pese al ascenso de realidad, per-

³⁴ Cf. *Fedón*, 67 c y ss.

³⁵ Cf. *Enn.* III, 8, 10, para lo segundo, y lo primero, en VI, 5 (23), 11, 18 y III, 7 (45), 3, 19.

siste constante un residuo disociador, un aspecto de componente material o un sustrato diverso de lo Uno, que permite, precisamente, la existencia de la imagen ontológica e impide la identificación absoluta con lo que carece de toda alteridad³⁶. El estar en otro es lo que verdaderamente imposibilita estar *en sí mismo*, por eso Plotino con lógica que no admite la más insignificante condescendencia enseña con nítida claridad que ese estado de autosuficiencia que define a la libertad, que esa contemplación estable que caracteriza al conocimiento, como conocimiento, que ese gozo ininterrumpido que se adelanta como felicidad y que esa vida perfecta que se revela como serenidad, sólo es posible en la naturaleza de la hipóstasis más elevada, en el Bien, porque el Bien es justamente tal no porque el hombre lo desee, sino porque inspira por su condición propia todos los deseos. Ello es de tal modo, evidentemente, porque a diferencia de todo lo demás de nada necesita y por eso no está *en otro*, ni *en nada*, sino *en sí mismo* y merece con propiedad y absolutamente la denominación de Sí-Mismo, puesto que como nos dice Plotino: "El Alma no está en el universo, sino el universo en ella, porque el cuerpo no es lugar para el Alma, sino que el Alma está en el Espíritu...., pero el Espíritu está en Otro, y no hay ya algo más que Éste, para poder estar en él, luego Él no está en nada ni tampoco en ninguna parte. ¿Dónde está, entonces, lo demás? En Él. Por consiguiente, ni está separado de lo demás, ni está en lo demás, ni lo sustenta nada, sino que Él lo sustenta todo. Por esta razón igualmente es el Bien de todas las cosas, porque no sólo todos los entes existen, sino que asimismo de un modo u otro se le sub-

³⁶ Hemos examinado ampliamente este tema en Plotino en los capítulos I y II de *Neoplatonismo y Vedanta*, 1.

ordinan”³⁷. Podemos concluir, por tanto, que en la perspectiva plotiniana, que podemos caracterizar como metafísica sin atenuantes, lo más propiamente humano es lo que trasciende a la humanidad y el lema básico de esta postura, “la partida del Solo hacia el Solo”, otro de los rostros expresivos del reencuentro de lo imaginado o reflejado con el *paradigma*³⁸ o de la Identificación suprema.



³⁷ Cf. *Enn.* V, 5 (32), 9, *in fine*.

³⁸ *Parádeigma* de *paradéiknymi*, lo que se coloca en correspondencia y se ve, por consiguiente, paralelamente. Ver la bonita interpretación del término de Aloys de Marignac, *Imagination et dialectique*, Paris, 1951, p. 23 y nota 1.

EL FONDO DEL ALMA EN EL MAESTRO ECKHART Y EL CENTRO ÓNTICO EN EL IN-SISTENCIALISMO

Prof. WALTER GARDINI.

“La concepción del verdadero *éc-stasis* del hombre más como una in-sistencia (“*ser en*”, por la interiorización) que como una ex-sistencia (“*ser afuera*”), ha sido precisamente el camino o la intuición o la experiencia más íntima de aquellos hombres que han vivido con mayor hondura y angustia la búsqueda y el hallazgo de la esencia del hombre”¹.

Estas palabras han sido un estímulo para el presente trabajo. El filósofo, en su examen de la realidad, no puede olvidar uno de los hechos más impresionantes de la vida del espíritu: la experiencia mística.

He elegido a Eckhart, el fraile dominico alemán que vivió de 1260 a 1327, uno de los maestros más destacados de la mística intelectualista². La condena póstuma, en

¹ I. Quiles, *Antropología filosófica in-sistencial*, Depalma, Bs. As., 1978, p. 42.

² La bibliografía sobre Eckhart es muy amplia. Remitimos sólo a dos obras fundamentales: G. Faggin, *Meister Eckhart e la mistica tedesca pre protestante*, Milano, 1946 (traducción española, Buenos Aires, 1953), y V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*,

1329, de 28 proposiciones suyas, no empaña su sustancial ortodoxia³. He descubierto a Eckhart a través de las obras de autores del Budismo Zen. Quien ha leído a D. T. Suzuki sabe que las citas del místico alemán vuelven constantemente en sus obras. El mismo Suzuki le ha dedicado distintos capítulos en su estudio sobre el *Misticismo cristiano y budista*⁴. En Kyoto tuve la oportunidad de encontrar al prof. Shizuteru Ueda, de la Universidad Budista Shingon, quien se doctoró en Alemania con una tesis sobre Eckhart⁵.

Para los budistas, Eckhart, junto a Heidegger, San Juan de la Cruz, Bergson, es uno de los eslabones más importantes en el diálogo intercultural entre Oriente y Occidente. Las relaciones entre Eckhart y la filosofía existencial nos harán ver como ésta puede ser un aporte

Paris, 1960. Cfr. el número único de "La Vie Spirituelle", 53, nº 578, janv. 1971, dedicado a la actualidad del místico alemán.

Para las citas de las obras de Eckhart utilizamos estas siglas:

DW: *Die deutschen Werke*, por J. Quint, Stuttgart, desde 1936.

LM: *Die lateinischen Werke*, por J. Koch, Stuttgart, desde 1936.

Pf.: Franz Pfeiffer, *Deutsche Mystiker der vierzehnten Jahrhunderts*. t. 2: *Meister Eckhart, Predigten und Traktate*, Leipzig, 1857; nueva ed., Göttingen, 1962.

Libro: Eckhart, *El libro del consuelo divino*, trad. y prólogo de A. Castaño Pinam, Aguilar, Bs. As., 5ª ed., 1977.

Cuestiones: Meister Eckhart, *Cuestiones parisienses*, intr. y trad. por A. J. Capelletti, Tucumán, 1962.

³ Estas proposiciones se pueden encontrar en el apéndice al libro ya citado de Faggin (ps. 292-399), en latín y en castellano, con indicación de las obras de Eckhart de las cuales fueron sacadas.

⁴ D. T. Suzuki, *Mysticism Christian and Buddhist*, Harper, New York, 1957 (trad. it., Ubaldini, Roma, 1971). D. T. Suzuki, *Eckhart and Zen*, en *The field of Zen*, Harper, New York, 1970, ps. 62-66.

⁵ Shizuteru Ueda, *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1965; íd., *Maitre Eckhart et le bouddhisme Zen*, en "La Vie Spirituelle", enero de 1971, nº 578, ps. 33-42.

El interés de los escritores japoneses por M. Eckhart no se limita a Suzuki o Ueda. Sobre él escribieron los mejores filósofos del siglo xx, como Kitaro Nishida, Keiji Nishitani, Yoshinori Takeuchi. Cfr. E. Benz, *Meister Eckhart in Japan*, prefacio al libro de Ueda ya citado, ps. 11-19.

valioso para aquel acercamiento con el Oriente que ha constituido y constituye una de las preocupaciones dominantes del P. Quiles.

El alma y Dios.

La doctrina del "fondo del alma", aun no siendo exclusiva de Eckhart, constituye sin duda una característica sobresaliente de su pensamiento. Se conecta íntimamente con el tema de Dios. La fenomenología y la metafísica del alma son las mismas que las del Absoluto. La vida del alma es el reflejo de la de Dios.

La psicología eckhartiana, en su estructura básica, parte de motivos de la doctrina platónica y aristotélico-tomista para encontrar el camino del neo-platonismo. Estamos frente a un ecléctico.

"En el hombre —escribe Eckhart— hay tres elementos. El primero es irracional y no obedece a la razón (potencia vegetativa). El segundo es, en parte, irracional, nacido, sin embargo, para obedecer a la razón, vale decir, el apetito concupiscible e irascible (potencia sensitiva). El tercero es racional por esencia"⁶. Constitutivo del hombre, y por eso llamado superior, es este último compuesto de tres facultades: memoria, inteligencia y voluntad que hacen del hombre una imagen de la Trinidad.

Entre estas tres facultades, el intelecto es la más importante puesto que *ens Dei est intelligere*: Dios es inteligencia. La prioridad ideal del intelecto sobre la voluntad, que existe en la Trinidad, se transforma necesariamente en el alma en una prioridad de la inteligencia. La voluntad es sólo un medio orientador, un impulso que expresa el alma en su carácter de criatura o, bajo la forma de amor,

⁶ Opus expositionum, *In Joh*, nº 95, LW, III, 56. Cfr. *Cuestiones*, ps. 27-31.

es eco efectivo de una posesión que pertenece sólo al intelecto. Amor y sentimiento ocupan un lugar muy secundario en este místico que parece no conocer más que el éxtasis de la abstracción.

El análisis de las operaciones del alma lleva a la conclusión de la igualdad y diversidad del alma con Dios.

En efecto, considerada en su obrar inferior (potencia vegetativa y sensitiva), el alma tiene relación con el mundo de las criaturas, de lo múltiple, del cambio; como tal pertenece y es connatural a las cosas creadas y trascendentes.

Vista en su aspecto racional apunta hacia el ser infinito, recibe las razones eternas inmutables y, como tal, tiene características que la hacen divina e idéntica a Dios.

“Yo lo digo a menudo, observa Eckhart, existe en el alma una potencia que no pertenece ni al tiempo ni a la carne”⁷.

El alma en su acto intelectual no tiene relaciones con el tiempo sino con el Ser eterno, y sólo así Dios puede nacer en ella. “Existe en el alma una luz increada e increable. De esta luz yo hablo ordinariamente en mis sermones: ella se apodera de Dios sin ninguna mediación, descubierto y desnudo así como es en sí mismo. Esto se debe entender a la manera de una constante generación”⁸.

Como el Padre genera al Hijo, así genera al alma.

La comparación eckhartiana del conocimiento intelectual con la generación divina no conoce atenuaciones. “El Padre engendra al hijo como imagen suya, es decir, idéntico a Él y de su misma naturaleza... Él me engendra como Hijo suyo, como el mismo Hijo”⁹.

⁷ Sermón *Intravit Jesus*, DW, I, 32.

⁸ Pf., I, 193.

⁹ Ver proposiciones nos. 11, 21 y 22 de la bula de Juan XXII y citas correspondientes en Faggin, ob. cit., ps. 394-397. Libro: ps. 20, 21, 43, 48.

Dios engendra el intelecto en el alma en tanto que Verbo. Puesto que es imposible separar a las dos personas en Dios, y como Dios es uno en todas las cosas por esencia, así con el Hijo también el Padre está en el alma. En ella derrama la luz con la cual el alma conoce en sí misma al Padre como potencia creadora y a todas las cosas.

Dios se hace entonces pensamiento que piensa en nosotros, subjetividad de nuestra subjetividad. Hay plena identificación entre sujeto pensante y objeto pensado. De ahí la famosa expresión a menudo citada por Suzuki: "El ojo en que ves a Dios es el mismo ojo en que Dios me ve a mí. Mi ojo y el ojo de Dios son un único ojo y una única visión y un único conocer y un único amar"¹⁰.

En virtud de esa igualdad, el intelecto puede conocer lo eterno. De otra manera, ¿cómo podría el alma, si fuese simple criatura, conocer a lo engendrado, reducir a las criaturas a su esencia y elevarlas a la dignidad de entes engendrados preparándolas de nuevo para Dios?

Algunas de las afirmaciones mencionadas se pueden leer entre los 28 artículos condenados y han dado motivo para que se hablara de panteísmo.

Sin embargo, es posible encontrar en Eckhart aclaraciones que pueden salvar su ortodoxia. Afirma que nosotros somos sólo "por gracia" lo que el verbo es por naturaleza y que somos hijos adoptivos mientras Cristo es hijo natural.

La generación del alma es un don gratuito, y no momento natural de la vida divina.

Además, la identificación con Dios no es un hecho dado sino un acontecimiento. No es el ser inmediato del alma. Dios actúa, yo me hago. "El fuego transforma en sí todo lo que toca: le impone su naturaleza. No es el fuego

¹⁰ Pf., II, 312.

que se cambia en leña, sino la leña en fuego. De la misma manera, nosotros somos transformados en Dios para poderle conocer como es”¹¹.

Eso prueba que la generación recíproca entre el hombre y Dios no se limita al plano de filosofía noética. El conocimiento es un modelo, pero es la existencia concreta en la cual se debe realizar la identidad.

No existe una coincidencia pura y simple con Dios. Al contrario, Eckhart destaca el aspecto de trascendencia divina. El alma no es toda y solamente intelecto, como lo es Dios. Tiene una individualidad empírica y se exterioriza a través de sus potencias inferiores. Como tal pertenece al mundo de las criaturas que Eckhart parece despojar de toda consistencia a la manera de la escuela eleática. El hombre es el punto de intersección donde el ser y la nada se encuentran. En cuanto creado, es no-ser pero resplandece en él una luz “increada e increable”. Esto hace posible que la acción salvífica de Dios llegue a él para generarlo de una manera nueva, para hacer de él lo que era desde toda la eternidad: la imagen de su hijo Unigénito, el verbo en el Verbo. El hombre nace criatura y se vuelve Dios.

El fondo del alma.

El lugar donde se realiza este nacimiento es el fondo del alma, el “*grunt der séle*”, palabra que nos hace pensar en el “centro del alma” de Plotino, la “flor del intelecto” de Proclo, y en otras expresiones semejantes de Agustín, Buenaventura y, como veremos, en el “centro óntico” del P. Quiles. Es útil tener presente también los otros términos empleados por Eckhart: “castillo del alma”, “chispa”, “cen-

¹¹ Sermón *Justi vivent*, DW, I, 114.

tella", "roca del espíritu", "brote", "ánima desnuda", "domus Dei", "abditum animae" (escondite del alma) ¹².

A pesar de la multiplicidad de estos nombres, el fondo del alma es uno y simple, más allá de las facultades discursivas, inefable como la Divinidad.

Las comparaciones que Eckhart ahora establece no son con Dios sino con la Divinidad. La *Divinitas* es la que define la profunda naturaleza de Dios. La Trinidad es la manifestación de la Divinidad, es Dios en actividad. La Divinidad es la *natura innaturata*, la pura esencia donde todas las tres Personas son una sola, donde el Padre, "bajo la razón del ser y de la esencia, oculto en sí mismo, casi como dormido y latente, ni engendra ni es engendrado" ¹³.

Dios es la *natura naturata*, la esencia en relación, la fecundidad donde las tres personas son distintas. Dios y Divinidad son diferentes como el hacer y el no hacer. Lo divino es el fondo oscuro en que las cosas forman una unidad absoluta, donde ninguna distinción es posible. En ella no hay nada que hacer; está más allá de toda dualidad y de toda relación. Dios, en cambio, es actividad que se exterioriza y obra, se revela en sus criaturas, y vive en ellas y a través de ellas se reconoce y se ama. *Divinitas* y *Deus* no se oponen ontológicamente, sino que se conciben como momentos vitales de un ritmo absoluto. En la búsqueda de una real trascendencia, siguiendo el camino del plotinismo, Eckhart concibe a lo Uno fuera de toda dualidad de ser y de pensamiento y considera al hombre no sólo en función de Dios sino también de la Divinidad.

El alma, en cuanto generada y creada, procede del Dios Uno-trino, y es imagen de la Trinidad. Puesto que

¹² Cfr. Faggin, ob. cit., ps. 172-178.

¹³ Sermón LVI, en *Pf.*, II, 154. Cfr. sobre las relaciones entre *Deus* y *Divinitas*, *Libro*, ps. 33, 38, 39, 44.

de las tres facultades superiores, el intelecto es la suprema porque conoce el ser y el ser de Dios es el "intelligere", el alma en cuanto tiene inteligencia, es increada y es el mismo Hijo generado y similar al Padre.

Sin embargo, como más allá de la generación y de la dualidad Padre-Hijo está inmóvil el fondo abismal y oscuro de la Divinidad, así más allá del intelecto, es necesario afirmar un fondo inmóvil, la esencia misma del alma. No una facultad sino la raíz de todas las facultades. El intelecto actúa: el fondo está en una inmovilidad total. Las otras potencias operativas, empíricas o intuitivas, reciben la impronta de las criaturas, él apunta sólo hacia el Absoluto.

Distinción no significa separación o ruptura. No existen dos almas. La relación entre ser y actuar, entre lo pasivo y lo activo es la de antecedente a consecuente. El fondo del alma es "el punto de convergencia de todas las potencias", "el lugar de una totalidad informe y seminal, que escapa a cualquier representación donde Dios, el hombre y el mundo tienen sus raíces"¹⁴.

En ese fondo se injerta la vida misma del Absoluto. "La morada es la esencia misma del alma, donde sólo Dios está intacto y desnudo"¹⁵. Lo Uno inmóvil se establece en el castillo del alma. Eckhart dirá: "La intimidad y la proximidad entre Dios y el alma no importa en verdad ninguna distinción", ya que el alma es sin fondo¹⁶. "El hombre tiene que avanzar más allá de lo que es creado y temporal, de lo que *es*. Debe avanzar hasta el fondo sin fondo"¹⁷. Las oposiciones activo-pasivo, Dios-hombre, no tienen más vigencia.

¹⁴ *In Joh*, nº 709, LW, III.

¹⁵ *Pf.*, II, sermón XXIV, 249.

¹⁶ *Sermón Justi vivent*, DW, I, 109.

¹⁷ *Sermón Adolescens tibi dico*, DW, II, 309.

En efecto, el fondo inefable del hombre y el de Dios son uno. "El fondo de Dios es mi fondo y mi fondo es el fondo de Dios"¹⁸. La interioridad del alma es Dios mismo.

¿Cómo se realiza todo eso? ¿Por una necesidad inmanente de la vida de la Divinidad? ¿Por un fluir de la naturaleza misma del alma? Eckhart afirma que es obra de la gracia, pero usa este término en sentido general de obra divina, afuera de la distinción escolástica entre gracia actual y gracia santificante.

La gracia que diviniza al alma no es un acto contingente y transitorio, sino esencial y eterno, puesto que "está por encima de todas las criaturas, por encima de la acción, de las potencias intelectivas en la profundidad del alma donde tan sólo Dios se vierte"¹⁹. Ella no obra sino que es como la Divinidad misma: obra sólo su manifestación. "Ella fluye de la esencia de Dios y se desliza en la esencia del alma"²⁰. Es lo Uno inmóvil oculto en el fondo del alma.

En esa perspectiva, la gracia no es tanto una obra excepcional de Dios sino el mismo ser de Dios en el alma, una luz inmóvil. Con relación a las facultades debe llamarse sobrenatural, pero en realidad es la misma naturaleza del alma.

Fundamentos del pensamiento eckhartiano.

Es necesario ver las bases sobre las cuales Eckhart fundamenta su concepción. Como Agustín y el Pseudo Dionisio, Eckhart es ante todo un filósofo cristiano y toma su inspiración de la Palabra revelada y de los dogmas fundamentales de la Trinidad y la Encarnación.

¹⁸ "Gotes grunt mîn grunt und mîn grunt gotes", sermón *In hoc apparuit*, DW, I, 90.

¹⁹ Pf., II, sermón IX, nº 98.

²⁰ Pf., II, sermón XI, nº 296.

Entre los autores del Nuevo Testamento, su preferido es San Juan. Recordemos algunas de las citas que más a menudo comenta: "Seremos similares a Él y lo veremos cual es" (Juan, I, 5, 2). "Mirad qué amor nos prodigó Dios, para que nos declaremos y seamos hijos de Dios" (Juan, I, 3,1); "Lo que ha nacido del espíritu, espíritu es" (Juan, 3,6); "Ésta es la vida eterna, que te conozcan sólo a ti" (Juan, 17, 3).

Estas palabras revelan el destino del alma en el orden sobrenatural, asimilada a la vida divina. Eckhart cita otras que subrayan la primacía del Verbo y su íntima relación con el alma rescatada. "De él y por él y en él son todas las cosas" (Gal., 4, 6). "Predestinó que se vuelvan conforme a la imagen de su Hijo, de modo que este mismo primogénito esté en muchos hermanos" (Rom., 8, 29). En fin, hay los pasajes que se refieren a la vida misma de Dios: "Nadie vio jamás a Dios: el Unigénito que está en el seno del Padre lo dio a conocer" (Juan, 1, 15); "Yo y el Padre somos uno" (Juan, 10, 40); "Yo estoy en el Padre y el Padre en mí" (Juan, 14, 11).

En el contexto del pensamiento del Nuevo Testamento, ajeno a toda sistematización racional, estas expresiones son inmunes de misticismo panteísta, pero podían conducir a una concepción inmanentista. Eckhart las utiliza con esfuerzos a veces paradójicos y desconcertantes para apoyar sus intuiciones.

El dogma de la Trinidad le sirve no tanto para afirmar la absoluta trascendencia de Dios con exclusión de procesos descendientes de tipo plotiniano, sino para poner de relieve la posición del Verbo consustancial al Padre en quien viven los eternos modelos de las cosas y para demostrar, como consecuencia, la inmanencia del alma en Dios.

En la Encarnación de Cristo no considera tanto el aspecto histórico sino el símbolo de lo que se cumple en

lo más íntimo del alma. El Verbo se encarna en la actualidad del presente, en toda alma espiritual que se abre a él. No es un objeto de culto sino espíritu y vida. Es el paradigma en la historia y en el tiempo de lo que no conoce tiempo ni historia.

Las palabras bíblicas citadas no son interpretadas por Eckhart en un vago sentido analógico sino literalmente. Los términos *generatio*, *filius*, *pater*, *spiritus*, referidos al Verbo, son repensados en relación al alma regenerada en Dios, pues el Verbo en cuanto ha asumido la naturaleza humana instaure en ella lo eterno.

Estas verdades no son simplemente, para Eckhart, objeto de fe sino vida de su vida. Cuando expresa los puntos más característicos de su doctrina, hace a menudo un llamado a su experiencia personal y a la de su auditorio. Su alma está sedienta más de salvación espiritual que de sistematizaciones intelectuales. No se conforma con un Dios "pensado", objeto de investigación. Ha sido tocado por el Dios "vivo", ha vivido la experiencia de la Vida Divina donde no existen los laberintos de la lógica e intenta encontrar el medio menos inadecuado para expresar esa vivencia.

"Si ustedes pudiesen leer esto en mi corazón, comprenderían bien lo que yo digo porque es verdad y la verdad habla por sí misma. . . . Lo que yo os digo es verdadero; yo os comunico esta verdad como testigo, yo os doy mi alma como prenda" ²¹.

No palabras sino una experiencia; no libros sino un alma. En esa alma, la suya, la de todos los hombres, Eckhart advierte no sólo un impulso hacia lo divino, sino que se experimenta, en algunos momentos, unido a Él. Sabe que sólo lo divino puede conocer lo divino, y postula en nosotros

²¹ Sermón *Intravit Jesus*, DW, I, 41.



la misma luz de Dios en la que Dios se reconoce y se ama y en la cual somos una cosa sola con él. Nuestra aspiración hacia Dios traiciona la identidad del fondo del alma con él. No buscaríamos a Dios si él no estuviese en nosotros. La búsqueda es obra suya y supone su presencia. Busco la libertad porque estoy libre.

“Cuando yo me encontraba todavía en el fondo, en el río, en la fuente de la divinidad, nadie me preguntaba dónde yo quería ir, ni qué era lo que yo hacía. No había nadie allá para interrogarme. Pero cuando yo salí por emanación, todas las criaturas gritaron: ¡Dios! Y si alguien me preguntaba: ¿Hermano Eckhart, cuándo saliste de la morada?, esto prueba que antes yo vivía en el interior”²².

Todas las criaturas llaman a Dios como sostén incesante de su ser, y el hombre más que todas. Arrojado en el tiempo y en el espacio, tiene una individualidad, una autoconciencia, un nombre (“hermano Eckhart, ¿cuándo saliste?”), está en la multiplicidad, y en la fascinación de lo pasajero, de lo que no es.

La unidad ahora no es más para el alma una experiencia inmediata sino meta de una penosa conquista, una nostalgia. Es su aventura y también su drama, puesto que en ella, compuesta también de elementos materiales, actúan principios negativos. Es su irrepetible historia individual a través de la cual se hace divina. El alma, divina en su fondo, debe transformarse en lo que es.

El retorno del alma a Dios.

Eckhart describe ese retorno del alma con pasión y originalidad. Hay una palabra que todo lo resume: *gelassenheit*: desinterés absoluto de las cosas y abandono a

²² Sermón *Nolite timere eos*, Pf., II, 181.

Dios²³. Quien quiere recibir a Dios debe vaciarse en forma total, a través de desprendimientos sucesivos.

En primer lugar vienen las criaturas. En la medida en que han pasado del no-ser al ser, ellas son nada. "No digo que ellas sean poca cosa o algo insignificante; digo sencillamente que son pura nada"²⁴. Indudablemente son algo que se manifiesta, pero lo que no tienen es el principio de actualización del ente *que talis*. Reciben el ser como el aire la luz. "El sol ilumina el aire y le penetra con su luz, pero no pone raíces en él puesto que cuando el sol no está más, no existe más la luz"²⁵. Del mismo modo, "si Dios se aparta un solo instante de sus criaturas, ellas caen en la nada"²⁶. Dios es su ser.

Mientras Santo Tomás da a las criaturas la autonomía y la duración propia de los seres contingentes, Eckhart no conoce términos medios entre ser y no ser, y subraya con fuerza el carácter de impermanencia de todas las cosas.

Esta postura justifica el desprendimiento total que Eckhart aboga para poder disponer libremente de las cosas sin perjuicio espiritual. "Quien ama la criatura ama la nada y se vuelve él mismo nada"²⁷. En la constante y renovada renuncia, en la negación de lo exterior y de lo transitorio, el alma surge desde el fondo de su condición de criatura. En el instante en que el alma muere para las cosas, emerge de la nada y se instaura en el ser.

²³ Eckhart escribe *gelazenheit* y usa también *abegescheidenheit* (moderno *abgeschiedenheit*), que significa separación, muerte. Cfr. R. Schürmann, *Trois penseurs du délaissement: Maître Eckhart, Heidegger, Suzuki*, en "Journal of the History of Philosophy", vol. XI, nº 4, 1974, ps. 455-477; vol. XIII, nº 1, 1975, ps. 43-60.

²⁴ Proposición 26 de la bula de condenación. *Cuestiones*, ps. 31, 51, 57, 65.

²⁵ Sermón *Beati qui esuriunt.*, Pf., 148.

²⁶ Sermón *Omne datum optimum*, DW, I, 70.

²⁷ *Expositio libri Sapientiae*, LW, II, 354. Este tema vuelve con insistencia en *Libro*, ps. 24-28.

La segunda etapa del desprendimiento es de carácter antropológico y tiene como finalidad realizar la "soledad interior", la desnudez y la negación del sujeto. El hombre debe abdicar de su propio querer, renunciar a sus pensamientos y deseos para realizar una total identidad de operaciones con Dios. En el fondo del alma, a través del silencio, la humildad y la pobreza interior, las facultades operativas superiores deben entregarse a la acción divina. Como el Hijo es engendrado y no engendra, así el alma divina nace por el actuar de Dios y con su no obrar hace posible la obra de Dios. Lo que más importa no son nuestros esfuerzos de purificación, nuestros proyectos, sino un abandono llevado hasta "la más alta realidad de las pobrezaas". Eckhart así la describe: "Dios no pretende que el hombre tenga reservado un espacio para que pueda él actuar ahí, puesto que la verdadera pobreza de espíritu exige que el hombre se vacíe de Dios y de todas sus obras de modo que si Dios quiere actuar en el alma tenga que ser él mismo el espacio en que actúe, y esto es lo que a él le gustará hacer. Porque si Dios llega a encontrar alguna vez una persona pobre hasta este punto, tomará la responsabilidad de su propia acción y será él mismo la escena de la acción, porque Dios es alguien que actúa dentro de sí mismo. Así es, con esta pobreza, que el hombre recupera el ser eterno que fue él inicialmente, que es ahora, y que será eternamente"²⁸.

Encontramos en este pasaje la referencia a la vaciedad de Dios: es la tercera etapa de la *gelassenheit*, la más característica, y designa el abandono de Dios como principio de las criaturas, como actividad y como Trinidad. El alma se acerca ahora a la Divinidad, en una zona ajena a cual-

²⁸ Sermón *Beati pauperes Spiritu*, DW, II, 491. Cfr. *Libro*, ps. 29, 33, 36, 48, 66, 73.

quier representación, donde más allá de Dios concebido como bondad o verdad, “percibe a Dios en su unidad y en su soledad; en su desierto y en su fondo”²⁹.

Como el desierto, la Divinidad es árida y sin nada; es el comienzo absoluto. El desierto es la vasta soledad: no hay lugar para dos. No existe más oposición entre el creador y la criatura. No sirve gritar, no hay nadie que pueda responder.

En el desierto el viento y la arena hacen desaparecer las sendas de las caravanas; las huellas de Dios se esfuman de la misma manera que las de los hombres y del mundo.

En esta absoluta desnudez interior el alma coincide con la Divinidad y la Divinidad con el alma. “Dios no descende en el alma sino desnudo de todo agregado aun pensado”³⁰. Por consiguiente, el alma debe despojarse de todo para buscar, desnuda, a Dios desnudo y ninguna otra cosa con él.

Algunas veces Eckhart atribuye al intelecto el poder de captar a Dios en su desnudez, pero más comúnmente, y con mayor coherencia especulativa, afirma que “es la misma esencia desnuda del alma” la que recibe a Dios libre de todo velo.

En la chispa, en el castillo interior, el alma se reúne enteramente consigo misma, se identifica con Dios y no dura ni conoce más. Las facultades superiores, desvinculadas de todo objeto sensible e inteligible, no tienen ya razón de obrar y se resuelven en la desnuda simplicidad.

“La criatura es una pura nada” había afirmado Eckhart. La nada aparece otra vez como el término último de la *epistrophé*. La Divinidad es desierto. “Todas las cosas han sido sacadas de la nada, por eso su verdadero origen

²⁹ Sermón *In diebus illis*, DW, II, 502.

³⁰ Pf., sermón IX, nº 99.

es la nada”³¹. Dios mismo en cuanto creador es “el fruto de la nada”³². El punto de partida y de llegada de la *ge-lassenheit* es la nada. Si la Divinidad fuese el ser sería pensable, pero Eckhart describe la derrota del pensamiento ante el misterio de un hombre que en virtud del desapego, de la más radical pobreza, “se ha liberado de todas las imágenes” y se ha vuelto libre como era cuando él todavía no existía³³.

El término más adecuado que Eckhart usa para esa segunda nada es *unwesene*: lo no manifestado, la tiniebla que está más allá del ser, que envuelve el fondo del alma en cuanto se identifica con el fondo de Dios. “*Wesen*” es la totalidad de lo que se muestra; pero la Divinidad no se manifiesta, es más bien la condición trascendental de todo lo que aparece. *Unwesene* es la abolición de la positividad del ser, y remite no a lo que está más acá sino más allá del ser³⁴.

El hombre nuevo.

Cuando el hombre llega a este punto, totalmente abandonado, vuelve a su libertad originaria, a su casa, “habita en la nada”³⁵.

Un hombre así trasfigurado se podría considerar perdido para las actividades mundanas y para los deberes concretos. No es así: él vuelve “cerca del fuego y en el establo”³⁶. A partir de la unidad realizada vive de una manera nueva en el mundo. El perfecto desapego no des-

³¹ Sermón *In hoc apparuit*, DW, I, 94. Cfr. *Cuestiones*, ps. 34-35.

³² Sermón *Surrexit autem Saulus*, Pf., 83.

³³ Sermón *Intravit Jesus*, DW, I, 25.

³⁴ Cfr. R. Shürmann, art. cit., p. 476.

³⁵ Sermón *Stetit Jesus*, DW, II, 190.

³⁶ Sermón *In hoc apparuit*, DW, I, 91.

truye las dispersas operaciones del alma, sino que las devuelve a la fuente primera ennobleciéndolas.

El hombre justo renace como otro Cristo, y Dios se revela en él como el Hijo suyo.

Dios conoce y ama a todas las cosas en la unidad de su esencia. Las criaturas que fuera de Dios no tienen realidad, en Dios son la misma vida infinita, son todo su ser. El alma reintegrada en Dios, las ama a todas con un único amor, sean ellas “un ángel o una pulga”³⁷, en todas busca sólo a Dios.

“Quien no conociese otra cosa que las criaturas, no tendría necesidad de algún sermón, puesto que cada una está llena de Dios y es un libro”³⁸. Esta presencia de Dios en todo debe ser estímulo a un amor desinteresado y concreto. “Si uno estuviese en un estado de éxtasis, como el de San Pablo, y supiese que un enfermo necesita algún pequeño servicio, yo consideraría mucho mejor que dejara el amor y el éxtasis para servir a Dios con un amor más grande”³⁹. Se trata de una acción desinteresada sin un porqué, cumpliendo el bien por el bien, no deseando ni pidiendo ningún premio en esta vida y en la otra. “Los que buscan algo con sus obras, los que actúan por un porqué son siervos y mercenarios”⁴⁰.

Con la eliminación de todo deseo individual, en perfecta adhesión a la voluntad divina, el pasado y el futuro dejan de ser tales. Sólo existe un eterno presente divinizado por el conocimiento y por el amor. “En cada instante de ese presente Dios nace continuamente en mí”. Estas

³⁷ Sermón *Quasi Stella matutina*, DW, I, 148.

³⁸ *Ibid.*, p. 156.

³⁹ M. Eckhart, *Reden der Unterscheidung*, ed. por E. Diederichs, Bonn, 1925, p. 17.

⁴⁰ Sermón *Iustus in perpetuum vivet*, DW, II, 253.

palabras son las últimas que D. T. Suzuki escribió citando al místico cristiano, dos días antes de su muerte ⁴¹.

El nacimiento de un hombre nuevo hijo de Dios es también el aparecer de un mundo nuevo, puesto que "todas las criaturas vuelven a mi razón para tornarse razón en mí". "Sólo yo preparo a todas las criaturas para Dios" ⁴².

Así, desde el fondo del alma, Dios toma poco a poco una posesión plena y actual de todas las acciones del hombre. La pobreza más radical se cambia en riqueza infinita, la nada se vuelve todo, la tierra cielo, el tiempo eternidad.

Comparación con el centro óntico del P. Quiles.

Una comparación de la antropología de Eckhart con la del P. Quiles pone de manifiesto semejanzas y diferencias.

Como Eckhart, también el P. Quiles habla de un centro óntico, "esencia primera", "la realidad más originaria del hombre" ⁴³. Coincide igualmente en destacar algunas características de ese centro interior.

Es uno y único, fuente de todas las actividades internas.

Es simplísimo y trasciende incluso la dualidad de sujeto y objeto inherente a nuestro conocimiento.

Es transparente: se ve directamente, no como el ojo que se ve en el espejo.

Dice apertura hacia el infinito no sólo como aspiración y apetito sino porque "ya tenemos y experimentamos un punto inicial de contacto".

⁴¹ D. T. Suzuki, prefacio al libro de Zeukei Shibayama, *A. Flower does not talk*, Tokyo, 1972, p. 13.

⁴² Sermón LVI, Pf., II, 132.

⁴³ Ismael Quiles, *Antropología filosófica in-sistencial*, ed. Depalma, 1978, p. 270.

Exige una relación con los otros seres humanos y todas las criaturas ⁴⁴.

Hay, sin embargo, una diferencia esencial. El P. Quiles destaca la autonomía de ese centro óntico aunque limitada, en peligro y en riesgo. "Yo soy yo mismo distinto de los otros, de lo que no es yo. Nuestra interioridad no puede ser sustituida ni siquiera por Dios porque Dios no puede ser yo" ⁴⁵. Ya hemos visto cómo Eckhart subraya la unidad hasta el punto de anular la personalidad.

La diferencia es sin duda el fruto de un método distinto. El P. Quiles se fundamenta sobre un conocimiento filosófico teórico y sobre una experiencia de carácter metafísico. Eckhart, lo hemos visto, parte de la revelación y quiere explicar una experiencia mística. Esta última no da sólo un "punto inicial de contacto" ⁴⁶, como la experiencia metafísica, sino un sentimiento de estabilidad en el infinito.

Los dos métodos se complementan. La experiencia de Eckhart, como la de todos los místicos (y el P. Quiles lo nota a menudo), lleva a sus últimas consecuencias, sobre un plano religioso, los principios del in-sistencialismo. Al mismo tiempo, pone en evidencia los límites de la filosofía. Cada mística presupone una teología y una filosofía según las cuales deberá ser interpretada. Esto es muy importante porque expresiones idénticas de místicos cristianos y budistas traducidas según su contexto quieren decir cosas diversas. Esto lo advirtió también Suzuki en relación a Eckhart, subrayando su sustancial fidelidad a la tradición cristiana ⁴⁷. No obstante eso, la relación de la experiencia mística a la filosofía es de carácter dialéctico, puesto que pone de

⁴⁴ Ibíd., ps. 265-270.

⁴⁵ Ibíd., p. 266.

⁴⁶ Ibíd., p. 268.

⁴⁷ D. T. Suzuki, *Misticismo cristiano e budhista*, Roma, 1971, p. 84: "En la mayoría de los casos, Eckhart emplea términos psicológicos y personalistas, mientras el Zen se hunde en la metafísica y en el trascendentalismo".

relieve lo que el P. Quiles llama la precariedad de la metafísica. "Nuestros conceptos, nuestras afirmaciones, nuestros juicios, siempre son incompletos, siempre son imperfectos; son como dibujos lineales, como pequeñas caricaturas, casi representaciones puramente lineales en blanco y negro de lo que es la realidad. El pensamiento abstracto es precario y deficiente"⁴⁸.

Esto es lo que ha experimentado de manera dramática Eckhart en su tentativa desesperada de encontrar las expresiones menos imperfectas para expresar su vivencia. Tenía una necesidad íntima de hacerlo. "Si ustedes no fuesen de aquí, yo diría estas cosas a las plantas"⁴⁹. Pero cada palabra, cada afirmación, era insuficiente. De ahí sus contradicciones, sus oscilaciones, sus paradojas, afirmaciones y negaciones. Alguien ha hablado de oportunismo, no teniendo en cuenta su absoluta sinceridad y su tono de convicción.

La filosofía se propone dar una forma al abismo sin forma. La llama quema el papel que quiere encerrarla.

Esto nos demuestra la experiencia de Eckhart; esto nos recuerda al P. Quiles hablándonos de la precariedad de la metafísica.

Y una última observación. He recordado al comenzar, que Eckhart ha sido elegido por algunos budistas del zen como uno de los principales interlocutores en el diálogo con Occidente. Los que conocen al zen habrán advertido las afinidades. Por su parte, ya R. Otto había señalado consonancias con Shankara⁵⁰. No es ahora el momento para desarrollar ese aspecto, pero quiero destacar dos motivos que hacen de Eckhart un maestro insuperable en el diálogo

⁴⁸ I. Quiles, *Antropología filosófica in-sistencial*, Depalma, 1978, p. 288.

⁴⁹ Sermón *Nolite timere eos*, Pf., 181.

⁵⁰ R. Otto, *West-ösliche Mystik*, Gotha, 1929. Cfr. Faggin, ob. cit., ps 246-247.

intercultural: la interioridad y el sentido del misterio. Esto le permite relativizar las fórmulas conceptuales, mediante sus afirmaciones y negaciones, penetrar en la nada de las criaturas para rescatarlas llevándolas a la nada de la Divinidad, donde se queda en un desierto y en un silencio que es la vida misma de Dios en el hombre.

Ahondando en la interioridad se llega a la universalidad, a lo que nos une a todos. Llegando al abismo infinito tocamos la fuente que alimenta a todos los hombres. Esto es el "sunyata" del budismo, el "mu" del zen, el "neti neti" de las Upanishads, el vacío de la kaaba de los musulmanes, como nos ha recordado el Sr. Bammate en su apasionado testimonio ⁵¹.

Sobre ese abismo al cual todos nos asomamos, Eckhart pronuncia su afirmación más conmovedora. "Os doy mi alma como prenda de la Verdad". Nada de palabras o de libros, pueden servir. Eckhart habló y escribió, pero lo más importante es una vida, un alma donde haya sido grabada la impronta del vacío, del Absoluto, con su sello de fuego realizado en la pobreza más radical, en el vacío de la criatura.

Eckhart pudo ofrecer ese testimonio: esto es lo que más interesa a sus lectores de Asia. Sobre este camino de interioridad y de precariedad de la metafísica se ha puesto el P. Quiles. También él nos ha dado su alma como prenda de Verdad. Más allá de lo que dijo y de lo que escribió para aclarar el misterio del ser, queda en medio de nosotros y de sus amigos budistas japoneses que a menudo me hablaron con admiración de él, por lo que hizo para hacer "conocer" el ser a través de su vida. De eso, sobre todo, le agradecemos.

⁵¹ Cfr. un desarrollo más amplio de la misma idea de All'hudin Bammate, en *Diálogo de las culturas*, "Sur", n° 342, enero-junio 1978, ps. 133-138.



EXPERIENCIA DE DIOS EN EL ISLAM Y EN EL CRISTIANISMO

R. P. Dr. SALVADOR GÓMEZ NOGALES.

Me alegra enormemente que haya precedido esta comunicación tan magnífica sobre Eckhart del prof. Walter Gardini, porque nos puede servir como texto en lo que se refiere a la experiencia de Dios en la mística cristiana para establecer el paralelismo con la mística musulmana. En esta comunicación yo voy a prescindir un poco del análisis textual, que nos está sirviendo de base en el curso que estoy impartiendo actualmente en la Universidad del Salvador sobre mística comparada islamo-cristiana. Prefiero en esta conferencia hacer una labor de síntesis, que tiene también su valor por sí misma, si está basada en los textos que se suponen.

Tengo un poco de miedo al comenzar esta comunicación de proceder en ella al estilo que los árabes reprochan a los "mustasriqin" (orientalistas). En mis diálogos con el Islam, tanto en los congresos internacionales islamo-cristianos de Córdoba, de los que fui presidente, como en los "Multaqā li-l-fikr al-Islāmi" (Congreso sobre el Pensamiento Islámico) organizados todos los años por Argelia, como

en el Congreso de Libia promovido por Cadafi y el Vaticano, al que asistí formando parte del Comité de los 12 teólogos del Vaticano, los teólogos musulmanes, sobre todo los más tradicionalistas, nos echan en cara a los orientalistas sencillamente el que deformamos el Islam. Lo desfiguramos con nuestras interpretaciones de orientalistas, más conformes con nuestra mentalidad de occidentales, cargada de innumerables prejuicios, que con la pureza del Islam. Por eso agradezco doblemente las combinaciones que ha hecho el prof. Bammate para estar presente en mi exposición. Ya que una de las preocupaciones de mi vida en mis producciones científicas es el mantener un continuo diálogo con los musulmanes para que mis afirmaciones y mis concepciones sobre el Islam sean realmente objetivas. Por eso agradecería al prof. Bammate que al final nos diga con toda libertad qué es lo que realmente piensa de esta concepción mía sobre el Dios del Islam.

Brevemente, como ligerísima bibliografía, la hay abundantísima sobre el Islam, ha salido últimamente un libro publicado por la Universidad Gregoriana. Se trata del vol. 18 del año 1968 que lleva por título *The Christian Religion*. En él hay tres artículos que se refieren al Islam. Uno lleva la firma del gran arabista, profesor de la Sorbona, Robert Arnaldez: *El Dios del Islam*, que va a ser el tema de esta comunicación. Otro artículo pertenece a Louis Gardet: "Allah al-Haqq" (Dios lo real). Y por último, un artículo muy interesante del P. Borman: "Sentido de Dios y devoción popular de los musulmanes del Magreb".

Después de esta introducción, habría que centrar ya el ámbito de mi comunicación. La experiencia de Dios comprende muchas zonas. Quizá las dos extremas sean la experiencia de Dios en el éxtasis místico y en la vida or-

dinaria del creyente musulmán. En general, hay una tendencia dentro de los orientalistas a sentirse más en familia en el campo de la mística musulmana que en el campo de la experiencia religiosa cotidiana del simple fiel musulmán.

Esto obedece a varias razones. En primer lugar, a que la mística musulmana, al ser una profundización mayor de la fe religiosa, nos atrae por la elevación de su espiritualidad. En segundo lugar, porque las conexiones entre la mística cristiana y la musulmana en un principio, y entre la musulmana y la cristiana en épocas posteriores, son tan visibles que nos es más fácil descubrir en ellas el paralelismo entre el Islam y el Cristianismo. Y finalmente, por una tendencia innata, proveniente de una tradición de siglos, a minusvalorar la experiencia religiosa de la vida ordinaria dentro del Islam. Pero no conviene perder de vista que la mística no ha sido siempre la expresión más ortodoxa en el Islam, ni conviene basarse sólo en ella para darnos una idea exacta del Dios del Islam.

Hecha esta aclaración, precisamente por estar ahora dando un curso en la Universidad del Salvador sobre mística comparada islamo-cristiana, y por esta mayor facilidad para un cristiano de poder penetrar en la identidad del Dios del Islam y del Cristianismo a partir de la experiencia mística, vamos brevemente a dar una idea de lo que es la experiencia de Dios en la corriente mística musulmana.

Esto puede además reportarnos la ventaja de que la mística, tanto la musulmana como la cristiana, tiene mucho que enseñarnos de un auténtico in-sistencialismo. En ella se trata de la llegada a Dios a través de una auténtica antropología. Comentándolo ayer con el Sr. Bammate, y creo que en una coincidencia total, en la mística musulmana se llega a Dios a través de una inmanencia y de una trascen-

dencia a la vez, o quizá, de una trascendencia a través de la inmanencia.

Ante todo, hay que reconocer que hay una serie de movimientos en la historia del pensamiento humano, que deben relacionarse entre sí, y que están íntimamente ligados con la mística. Permitidme que hagamos un breve recorrido de estos fenómenos históricos que difícilmente pueden aislarse de una experiencia auténticamente religiosa, con el fin de que no nos dé la sensación de caminar en solitario, sino muy acompañados en nuestro acercamiento a la vivencia de Dios. Quizá esto nos pueda ayudar al final para delimitar un poco nuestra preocupación de saber si hay un misticismo natural o sobrenatural.

Realmente, en la historia del pensamiento humano, el esoterismo pitagórico, la visión monista de Parménides, con esa especie de descripción fenomenológica tan bonita que él tiene de su visión de la totalidad del Uno a través de los contrarios en sus escritos griegos. Más adelante, el sentimiento religioso y la dialéctica de Platón, sin desentendernos —y esto sí quiero subrayarlo en atención a la polémica que ha habido en nuestros diálogos de estos días—, sin desentendernos, digo, del esoterismo de Aristóteles en sus escritos de juventud, y específicamente en sus *Diálogos*, y teniendo en cuenta su inclusión de las ideas platónicas en la realidad experimental.

El mismo Aristóteles es más platónico de lo que ordinariamente se le suele considerar. El Uno neoplatónico, la inclusión de todo en la física estoica, son ambos aspectos absolutos que tienen mucho que ver con la Dialéctica de la Unidad en la mística musulmana. Y quiero aprovechar esta ocasión para subrayar este aspecto de la relación entre el estoicismo y la filosofía musulmana, que ha sido tan silenciado en las historias de la filosofía. En este recorrido histórico juega un papel primordial la filosofía musulmana,

sobre todo la de ciertos pensadores, como al-Fārābi, Avicena e Ibn Tufayl, por no hablar más que de los filósofos puros, pues los místicos pertenecen de lleno a la experiencia mística.

Ramón Llull, la *coincidentia oppositorum* de Nicolás de Cusa, el maestro Eckhart, como lo acabamos de escuchar en la conferencia anterior, los monismos de Spinoza y Leibniz, la antropología cartesiana, la dialéctica de Hegel, que en su monismo está muy relacionada con la tendencia que ahora reseñamos, la intuición de Bergson, la visión de totalidad sobre la montaña que nos refiere Unamuno en una de sus obras. En ella se ve trasportado a una especie de éxtasis, en el que le van desapareciendo las cosas y las va incorporando en una especie de totalidad, en la que todo es el Todo y el Todo lo es todo. Es una de las páginas más bellas de la literatura española. Toda la corriente existencialista. Y tantos otros más, pues soy consciente de que me dejo muchos autores en el tintero. Todo esto por no hablar de las sabidurías orientales, de los monismos del extremo oriente o de las mismas corrientes auténticamente místicas. Todo ello es algo que nos da cierta sensación de compañía, y de que nos movemos en un clima familiar desde la antigüedad del pensamiento humano hasta nuestros días.

Pero antes que nada, habría que precisar desde el primer momento qué es lo que entendemos por mística. No quiero entrar aquí en ninguna polémica. Me refiero a lo que el mismo nombre ha suscitado en las distintas escuelas. Tampoco quiero detenerme en el problema de si hay una mística natural y sobrenatural, cristiana y no cristiana, y si se puede distinguir —en teoría por lo menos— la filosofía de la teológica. Prescindimos, pues, de las polémicas para no fijarnos nada más que en ciertos rasgos en los cuales quizá podríamos coincidir todos.

Por lo pronto, sí quiero precisar un rasgo negativo que nos indica qué no es la mística. Algo que no es esencial al fenómeno místico. Me refiero a los raptos o fenómenos más o menos milagrosos o milagreros. Aun los místicos musulmanes los eliminan como algo que no es esencial a la mística. Como ya es de todos conocido, ésta es también la doctrina de Santa Teresa y de los místicos cristianos.

Para comenzar vamos, pues, a dar una definición descriptiva que nos sirva un poco para andar por casa. Todos coincidirían en que hace falta cierto éxtasis, un tránsito. Es realmente algo que me penetra, a lo cual no puedo resistir. Sin que esto prejuzgue el problema, que quizá podamos definir al final, de si el término implica un existencialismo, en el sentido etimológico de la palabra, es decir, una salida hacia fuera, o un insistentialismo o penetración hacia dentro. Sí supone, en cierto modo, cesación de la conciencia del yo o de la imagen del yo, como decía hace un momento, o de cualquiera otra cosa que no sea la Totalidad, en el momento del éxtasis. En el caso de la mística, tanto musulmana como cristiana, esa Totalidad con la cual el místico se pone en contacto en el momento del éxtasis es la misma, es la Totalidad de Dios, del Absoluto. Esto es lo que supondría el aspecto negativo de la mística: pérdida de la conciencia de todo lo creado.

El aspecto positivo nos vendría dado, y volvemos a expresarnos en términos negativos, por una cierta inefabilidad, cierta imposibilidad de expresar la experiencia en términos del vocabulario ordinario. Como es algo que supera toda experiencia humana anterior a nosotros mismos, nos desborda el fenómeno en el momento de comenzar el éxtasis. Ni hay palabras para expresarlo, ni hay adecuación del logos y de la realidad.

¿Cuál es, pues, lo positivo? Y dejamos ya la terminología negativa, para venir a expresiones en cierto modo

positivas. Hay tan sólo una especie de contacto, de permeabilidad de realidades. Lo que no necesariamente supone identidad de ellas. Es verdad que los místicos utilizan expresiones, en las cuales ciertamente lo que suena es la identidad. Pero en realidad lo que quieren significar es una especie de transparencia de la realidad finita, que precisamente por ser finita se hace transparente, y que permite desde dentro de la realidad finita el desbordamiento hacia un Infinito omnicomprendido, que sin salirse fuera, ya que no tiene por qué salirse fuera de sí mismo, es la fuente inagotable de toda existencia. Desaparecen en mi conciencia —y subrayo lo de *mi conciencia*, porque quizá aquí esté la base de la solución de los supuestos panteísmos de los místicos— las existencias parciales, para convertirse en la única Existencia a la que nada se le puede añadir fuera de sí misma. Si es Infinito, nada se le puede añadir al Infinito que dé una perfección que sea más que el Infinito, pues sería una contradicción en los términos.

Los místicos musulmanes utilizan una imagen tomada del Corán, y que el mismo Avicena desarrolla muy brillantemente. Es como la luz de una vela embestida por una gran hoguera, o incrustada e inmersa en esa gran hoguera. Es imposible distinguir la vela de la hoguera, pero la vela está allí luciendo. La imposibilidad de la distinción proviene de nuestra incapacidad perceptiva.

Y sin embargo, a pesar de esta nuestra precariedad de dicción, los místicos no carecen de cierta expresividad. Lo único que se les ocurre como vocabulario son ciertas locuciones aproximativas y, sobre todo, muchos símbolos e imágenes evocativas sugeridoras, que se proyectan hacia un más allá que insinúan. No lo agotan realmente, ya que nunca lo podrán captar de manera exhaustiva. Nunca encontraríamos una adecuación entre la expresión y lo expresado. Nunca podrás captar exhaustivamente la expresión

de la experiencia mística, a menos que te coloques casi en el mismo trance en que ellos se hallaron. Sugieren, eso sí, los elementos para que tú te pongas en trance, pero ellos nunca te pueden dar la definición exhaustiva del trance.

Es el lenguaje de los poetas, que sólo mediante signos poéticos intentan trasladarte a la visión de algo que un no iniciado no puede percibir. Por eso le dan tantísima importancia los filósofos musulmanes, sobre todo al-Fārābi, a la imaginación. Por la sencilla razón de que la imaginación tiene un poder de vulgarización de todo lo trascendente, de la religión y de Dios, que es realmente extraordinario.

Y me parece que es llegado ya el momento de que podamos dar la definición de lo que es la mística de una manera sintética y como en un breve resumen. Según todo lo dicho, a la mística se la podría describir como un desvanecimiento de la conciencia en una realidad trascendente desde dentro. La mística así entendida es lo que tratamos ahora de precisar en sus dos modalidades musulmana y cristiana. El ideal sería una exposición detallada de ambas místicas por separado para hacer al final una síntesis comparativa. Algo de lo que concibió el Dr. Izutzu sobre el taoísmo y el misticismo musulmán. Su plan fue hacer un tríptico, el primero de cuyos estudios fuese el misticismo musulmán de Ibn Arabi, el segundo el del taoísmo. Y finalmente una comparación entre ambos para descubrir su paralelismo y sus diferencias. Algo de esto habría que hacer entre el Islam y el Cristianismo. Pero, dada la brevedad del espacio y del tiempo, voy a recurrir al truco de una exposición de la musulmana, insinuando las diferencias con la cristiana, cuando haga falta. Esto nos llevará a la conclusión de que hay una identidad casi absoluta entre ambas. Digo casi absoluta, porque hay algunas diferencias,



sobre todo en la concepción de Dios. Identidad explicable al reconocer que los dos elementos que entran en juego son los mismos. Es decir, el hombre y un Dios monoteísta e idéntico. El Dios Allāh es el mismo de los cristianos.

Precisamente para hacer ver de manera concreta el peligro de la desfiguración del Dios del Islam, voy a partir de este supuesto: el Dios que entra en la mística musulmana es el mismo Dios que el de la experiencia religiosa cotidiana de los musulmanes. Por tanto, nos interesa saber cuál es la concepción auténtica del Dios del Islam. Y me encuentro con dos expresiones completamente distintas. Una es la del prof. Arnaldez, gran arabista y al que estimo mucho por sus investigaciones islámicas. Yo diría, sin embargo, que realmente la exposición que hace en su artículo del Dios de los musulmanes estaría un poco desfigurada, y no sería fácilmente reconocible por un musulmán. Admitiendo que sus afirmaciones son correctas, pero de tal manera acentúa un aspecto del Dios de los musulmanes, que el otro queda velado, hasta el punto de que difícilmente se pueda cumplir en su presentación lo que exigíamos en los congresos internacionales islamo-cristianos como el espíritu de Córdoba: que de tal manera presenta el musulmán al cristianismo que el cristiano se reconozca en esa presentación, y que de tal manera presente el cristiano al Islam que el musulmán se reconozca en su presentación. Será difícil que el Dios del Islam, tal como lo ha expuesto el prof. Arnaldez, no provoque algunas reservas en los creyentes musulmanes.

Comencemos, por tanto, por el Dios del Corán tal como lo describe el prof. Arnaldez. Podríamos decir que para él, el Dios del Corán es más bien un Dios que infunde respeto —casi miedo— más que amor. Es verdad que en ciertas polémicas, por ejemplo, entre los tradicionalistas rígidos y un poco fanáticos y los musulmanes místicos, los

primeros echaban en cara a los segundos, el que éstos se atreviesen a proponer la doctrina de un acercamiento a Dios precisamente por la vía del amor, pues según ellos Dios es trascendente y está más allá de toda la reciprocidad amorosa defendida por los místicos. Esta polémica existió dentro del Islam. Pero de ninguna manera se puede decir que ésta sea la doctrina tradicional y común de la ortodoxia musulmana.

La nota característica del Dios de la tradición, según Arnaldez, es la omnipotencia. Dios lo puede todo. Hace lo que quiere, y resulta para el simple fiel un misterio insondable. No se le puede interrogar. Manda y prescribe. La razón humana se limita a saber, a conocer la orden; y la cumple sin poderla justificar de ninguna manera. La única acción posible al hombre, siempre repitiendo la concepción que Arnaldez presenta del Dios del Islam, es la actitud de obediencia, de sumisión. Ésta sería una disposición indispensable para salvarse.

Según Arnaldez, estaría condenada en el hombre toda iniciativa de diálogo con Dios. El hombre debe consultar la voluntad de Dios antes de actuar, ya que Dios es el Trascendente Absoluto, y sólo puede relacionarse consigo mismo. Dios sería algo cerrado en sí, al cual yo no puedo tener acceso. Tan sólo habría dos excepciones en el interior de los actos divinos que, por su naturaleza, no tienen más remedio que relacionarse con el exterior, con el otro. El primero sería el acto creador. Éste sitúa a Dios más allá de las causas y, según la frase del mismo Arnaldez, "respetando y acentuando su aislamiento ontológico". El segundo acto divino que no tiene más remedio que relacionarse con los demás es el de legislador. Se refiere al acto por el cual Dios revela la Ley. La Ley provee todo lo necesario, y necesariamente tienes que someterte a ella. Por eso, tanto el que crea como el que

revela permanece exterior a lo que crea, a la creatura y al sujeto de la revelación, es decir, al creyente al que Dios se revela a sí mismo. Dios es la unicidad absoluta, inseparable e inseparada. Éstos son los atributos, los únicos auténticos, que son los esenciales y característicos del Dios del Islam.

Según el mismo profesor, lo propio del Islam es “la negación de toda la revelación que diese a conocer a los hombres la esencia de Dios en sí misma”. “Todos los atributos divinos marcan ante todo y por encima de todo, *la incomparable superioridad divina*”. “Sería el subrayar lo que la tradición judeo-cristiana denomina la santidad de Dios...”.

Es ésta una visión de Dios que encoge el alma. El testimonio que nos dio ayer el señor Bammate en su conferencia pública creo que es suficiente para ofrecernos una visión de Dios totalmente distinta.

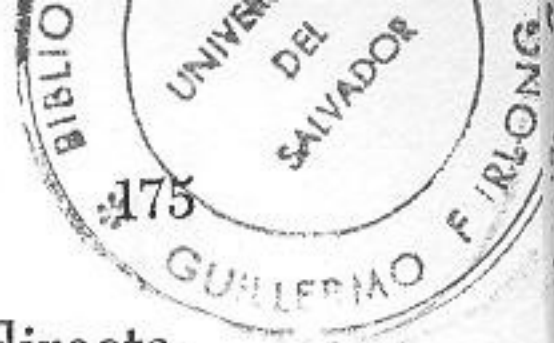
Durante el año 1977 el Dr. Ahmed Heikal dio una serie de conferencias sobre el Islam a los universitarios de la Autónoma de Madrid, a las cuales asistió la reina de España. De las ocho conferencias que pronunció, la séptima está dedicada a “Dios en el Islam”. Creo que vale la pena resumir los rasgos más característicos con los que un musulmán de nuestros días describe a su Dios. Comienza por decir, ante todo, “lo que sabemos de Dios”. A Dios no se le conoce en su esencia, pero sí puede conocerse en sus atributos y efectos. Y cuáles son los atributos por los que un musulmán conoce a Dios. Algunos corresponderían con el aspecto que resaltaba el prof. Arnaldez. Es único, eterno, sin par, y lo justifica con un texto del Corán. Dice: “Él es Dios, Único. Dios, el eterno. No ha engendrado ni ha sido engendrado. Y no tiene a nadie semejante a Él” (Sura 112).

Propone luego una serie de atributos que son comu-

nes con otras religiones, como los de omnipotente, sabio, que tiene voluntad, creador, hacedor, providente. Pero esta nota de providente se manifiesta más bien en el Islam con la nota de protección: “La *protección* de Dios se proyecta en todo lo que Dios ha creado. Nada escapa al guardián del universo. Todo sigue un ritmo perfecto, sincronizado. La tierra, beneficiada por la lluvia y los vientos, que abonan y trasportan semillas. La regularidad en los movimientos de los cielos; todo habla de esa capa protectora que Dios tiende a los seres y a las cosas” (p. 59). Como se ve, es una visión de Dios que lejos de ser terrorificadora, es más bien sedante, sabiendo que se cuenta con su protección. Dios es además justo, pero no sólo para castigar, sino principalmente para defender los derechos del hombre ante los demás.

Es también el Oyente, pero no para dar miedo porque lo sabe todo y lo oye todo, sino para oír todas las peticiones: “Cuando te pregunten mis siervos por Mí, diles que estoy cerca, que contesto al ruego del que pide cuando me invoca” (p. 60). Es además el Dante: “Dios *da*, generosa y oportunamente, a quien le pide, e incluso a quien no tiene la facultad de pedir, pero que es menesteroso. No olvida a nadie. Provee al elefante y a la hormiga, al insecto y al reptil, a la montaña y al valle, a grandes y a pequeños, a buenos y a malos” (p. 60).

Pero sobre todo hay un epíteto que se puede decir que es el clásico en la denominación de Dios dentro del Islam. Es el apelativo de “misericordioso”. Todas las suras del Corán comienzan con la fórmula: “En nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso”. Es como la señal de la cruz del cristiano. Con esta fórmula ritual se comienzan todas las buenas acciones de los musulmanes, la oración, la comida, el estudio, todo. “Por ser Misericordioso y Clemente, Dios *perdona* los más graves pecados. Basta que



el hombre implore su perdón humilde, sincera y directamente para que Dios le lave de sus culpas" (p. 61).

Por último, es interesante ver cómo enfoca el Dr. Heikal la ausencia del calificativo de "Pacífico" entre los nombres que el Corán atribuye a Dios. "En cuanto a *la paz*, llama la atención que no figure en el Corán, entre los atributos de Dios, el calificativo de 'el Pacífico'. Induce esto a pensar que Dios mantiene una preferencia especial en conservar este vocablo en su término sustantivo, como queriendo señalar la importancia que concede a 'la paz', colocándola en primer plano, en toda su magnitud. Paz para todas las criaturas, paz en los corazones, paz en las almas. El saludo entre los musulmanes, no importa el momento del día ni las circunstancias, es: 'Assalamo 'Alaikum' (sic), cuya fiel traducción es: 'La paz sea con vosotros'. La misma palabra 'Islam' se deriva del sustantivo Salam: Paz. Encontramos en el Corán: "Él es Dios, que no hay Dios sino Él, el Rey, El Santísimo, la Paz" (p. 61).

Hay, pues, en esta presentación de Dios en el Islam dos aspectos: uno más bien negativo. Dios en cuanto a su esencia es el incognoscible. Pero no porque está más allá, tras lo insondable, sino porque es Infinito, y no se le puede adecuar con nuestro conocimiento que es finito. Pero al mismo tiempo, el segundo aspecto se refiere a los atributos y a las criaturas de Dios. Si la razón humana no puede descifrar la esencia divina, pero sí puede rastrear su existencia a través de sus criaturas. Dios existe sin duda alguna, porque así lo atestiguan sus criaturas. Por medio de ellas conocemos las perfecciones divinas, que no son otra cosa sino la cumbre de las perfecciones de las criaturas, resumidas todas en la perfección absoluta. Por eso, el camino hacia Dios son las perfecciones de las criaturas. Y la resultante de los dos aspectos es que se trata de un Dios de cercanía. Todo el mundo tiene acceso a Dios.

Otra cosa importantísima que posibilita la profundización de la religiosidad ordinaria del creyente musulmán es precisamente el vocabulario árabe. Tengo la experiencia bien significativa de un muchacho árabe y musulmán. Vino de un país árabe a España, traído por un sacerdote español. El chico, más o menos inducido por este sacerdote y por las circunstancias concretas de la sociedad española, se convirtió al cristianismo. Al poco tiempo vino a mí con un terrible problema de conciencia. Estaba profundamente arrepentido de haberse convertido al cristianismo por dos razones. La primera porque el testimonio de los españoles jóvenes con quienes trataba no era precisamente el de unos auténticos creyentes en Dios. Por otra parte le escandalizaba mucho que estos jóvenes se sintiesen tranquilos el domingo por la mañana, porque se habían confesado con un sacerdote, y que luego por la tarde del mismo día en que se habían confesado, volvían a las andadas, como si no hubiese habido ningún cambio en su vida. Pero lo que yo más quería subrayar aquí era la segunda razón. Y es que el vocabulario español, que era la lengua de su conversión, prácticamente no le hablaba de Dios. O si le hablaba era en términos superficiales y de mera cortesía. En cambio, el vocabulario árabe está plagado de frases como "in sa Allāh" (Si Dios quiere), "al-hamdu li-l-Allāh" (alabanza a Dios), y de otras muchas. Todas ellas le hablaban siempre de Dios, y en el contexto de un creyente musulmán fervoroso, no eran meros cumplimientos, sino algo que le acercaba a Dios, y le ponía en los mismos umbrales de una comunicación mística con Él. Es una experiencia tremenda, y que nos obliga a no proceder con excesiva ligereza en los movimientos de conversiones, que si no se basan en algo sólido, puede ser terriblemente decepcionante.

Como confirmación de lo que Dios representa en el

vocabulario musulmán puede servir el *Vocabulario islamo-cristiano* de R. de la Motte Saint Pierre, publicado en la revista "Horizonte" y traducido al español de la revista "Unité des Chrétiens". Constantemente está en la boca de los musulmanes la palabra de Dios, ya sea explícitamente, ya sea en referencias implícitas. Y sobre todo las fórmulas de saludo, que hacen que el musulmán desde la mañana hasta la noche esté constantemente pronunciando el nombre de Dios. Y no se crea que estas frases son meras fórmulas sociales. En muchos casos sí lo será. Pero en muchos también son fórmulas vividas, que hacen que el creyente musulmán se sienta continuamente en las manos de Dios, y reflejan un sentimiento religioso profundo, que puede sublimarse, y de hecho se ha sublimado, hasta experiencias místicas.

En el curso que estoy dando en la Universidad he hecho alusión con frecuencia a textos del Corán como inspiradores de la mística musulmana. Efectivamente, en ellos se basan los místicos islámicos para fundamentar sus vivencias místicas, y para justificar su contacto directo con Dios. No se trata de que nosotros vayamos a buscar directamente la filosofía en el Corán, o incluso de que la encontremos en él. Lo mismo podríamos decir ahora de la mística. No se trata de que nosotros veamos la mística en el Corán. Sino de que los musulmanes la ven en esos textos. El mismo prof. Arnaldez, y tengo que decirlo para completar la visión que de él he dado anteriormente, en la segunda parte de su artículo reconoce que este Dios del hombre vulgar no es el único Dios reflejado en el Corán. Sino que además existe el Dios de los místicos, de una elevación extraordinaria; y que se basa también en el Corán.

Voy a fijarme en ciertos puntos claves nada más del misticismo musulmán con miras a sacar la resultante de su concepto de Dios. Vamos a comenzar por el síismo, y

no porque sea el movimiento de más actualidad, que nos hace mirarlo no como una cosa medieval, sino como algo muy vivo en nuestros días. Sino porque es uno de los movimientos más antiguos dentro de la espiritualidad mística musulmana. Hay un punto clave, que lo distingue del Islam más tradicional sunní. Admiten la figura de un Imán oculto, que actúa como algo presente en la conciencia de los fieles. Ven en él un doble aspecto, uno el de cierta divinidad, y otro de cierta humanidad. Es precisamente esta doble dimensión divina y humana lo que muchos cristianos ven con gran simpatía, por ser lo que permite un diálogo con el Islam, al descubrir el paralelismo entre esta figura del Imán oculto y la de Cristo Dios y Hombre. Si bien hay que decir en honor a la verdad que en este Imán de los síes no se implica de ninguna manera la encarnación de Dios en su humanidad, que es lo característico de Cristo.

Hace tiempo que vengo hablando en mis escritos del aspecto místico de la filosofía musulmana. Esta dimensión mística de la filosofía la he percibido con suma claridad en las dos figuras señeras de al-Fārābi y Avicena. Pero en estos momentos el que me está cautivando más, por ser el que más tengo entre las manos es al-Fārābi. Con motivo de un proyecto conjunto de colaboración entre España y los Estados Unidos para la investigación, me he comprometido a elaborar un libro, que llevará el título de "La política como única ciencia religiosa en al-Fārābi". Con este motivo he vuelto a revivir el sobrenombre que se le ha dado a al-Fārābi en la antigüedad, y que tal vez hoy se haya olvidado, soterrando un poco su valía. No en vano se le denominó el "Maestro segundo", como indicando que después de Aristóteles no había habido otro maestro de su talla fuera de al-Fārābi, e implícitamente reconociendo que era el mejor filósofo dentro del mundo islámico. Después de ha-

ber buceado un poco en la filosofía musulmana, yo así lo creo también: que al-Fārābi es el filósofo más grande que ha tenido el mundo árabe.

Por lo pronto, nos hizo el gran descubrimiento de la esencia del hombre. Una de sus notas esenciales es su dimensión social. Así va explícito en el título que acabo de sugerir, en el que "política" no tiene el sentido peyorativo que hoy le atribuimos al término, ni siquiera el de manejo de los hombres por el poder o los partidos políticos. Habría que definir a la política en el sistema de al-Fārābi, como la formación ciudadana del individuo en la "polis", es decir, dentro de una comunidad y a través de la sociedad. El hombre no es un ser individual, sino que es esencialmente sociable. Está hecho para dar todo lo que tiene a la sociedad y para recibir toda su perfección a través de ella. Y en eso consiste precisamente su felicidad: en la posesión progresiva afectivo-racional de los demás hombres. A medida que yo amo y conozco a los demás hombres, se va abriendo el abanico de mi felicidad. Y además, por ese orden: primero hay que amar y luego conocer a una persona. Es imposible conocer a una persona de verdad, sin amarla antes. Hasta el punto de que en el mismo cielo, conforme van llegando oleadas de generaciones nuevas, se va abriendo el horizonte de mi felicidad, al unirme afectivo-racionalmente con los demás. Esto me va abriendo la posibilidad de unirme con la totalidad del Ser, y en definitiva con Dios, a través del Entendimiento Agente. El gran descubrimiento de al-Fārābi es el de esta dimensión social del hombre, que ha de realizarse en su plenitud a través del amor. Ni qué decir tiene que esa unión con Dios tiene todas las características de una experiencia religiosa de tipo místico.

Y adentrándonos ya en el terreno de la pura mística, me voy a ceñir, porque el tiempo no da para más, a tres

figuras señeras del misticismo musulmán. En primer lugar, Algacel, que podría ser considerado como el místico que ha recibido carta de ciudadanía dentro de la "sunna" o tradición musulmana. Y entre los místicos no tan tradicionales, y que fueron mirados como sospechosos por la tradición vamos a escoger dos grandes maestros, uno oriental y otro occidental. Ambos son considerados como clásicos en el Islam, e incluso hasta en nuestros días, hay quien sigue sus métodos místicos. Me refiero al persa Suhrawardi y al español Ibn 'Arabi.

Algacel tiene una trilogía que es muy significativa. Escribió en primer lugar una obra que tituló *al-maqāsid al-falāsifa* (las intenciones de los filósofos). Se trataba de un resumen de la doctrina de los filósofos, principalmente de al-Fārābi y Avicena. La finalidad que se pretendía era refutarlos luego en una segunda obra. Pero este resumen llegó al mundo latino sin la introducción que explicaba esta finalidad. Con lo cual creyeron que se trataba de un pensamiento auténticamente algaceliano. Poco después escribe esa refutación de los filósofos en su obra *Tahāfut al-falāsifa*. La significación propia del término tahāfut es de "derrumbamiento". Por ejemplo, un edificio que se reduce a ruinas, porque se viene abajo. Sería, por tanto, la reducción a escombros de los filósofos. Finalmente vino a coronar el tríptico la tercera obra: *Vivificación de las ciencias religiosas*. Y realmente es un auténtico tratado de teología mística de altos vuelos doctrinales. Es uno de los pocos místicos que ha conseguido que su obra sea aceptada dentro de la ortodoxia islámica. Yo me atrevería a decir que con sus obras Algacel es quizá el teólogo más grande del Islam, por lo menos de cara a la galería y a la mirada de teólogos no musulmanes. Funde la metafísica con la mística, y tiene además el gran mérito de haber introducido la lógica en ambientes no puramente filosóficos, e incluso

en los religiosos. La lógica según él es un instrumento para el descubrimiento de toda verdad, y deben manejarla los hombres de religión lo mismo que los filósofos o que el hombre de la calle.

Establece el siguiente proceso en el ejercicio de las facultades humanas: primero el sentido, luego la inteligencia y finalmente el corazón, cuyo funcionamiento se consuma en el éxtasis y en los sueños. Para conseguir mejor este proceso de las facultades humanas emplea un escepticismo metódico. Hay que dudar de todo. Hay que dudar de los sentidos porque nos engañan. Hay que dudar de la razón, porque también nos engaña. Y hay que dudar incluso de la autoridad de los maestros. Cree que hay que rechazar el argumento del "*magister dixit*" (lo ha dicho el profesor), y nunca hay que "*iurare in verba magistri*" (no hay que jurar por las palabras del maestro). El que el maestro lo haya dicho no debe ser para mí un argumento para creer.

Hay que dudar de todo, para que al final de la duda surja el lenguaje del corazón, y por medio del afecto llegue yo hasta el amor de Dios. Un Dios cuya existencia no se puede probar con ningún argumento. Según Algacel, todos los argumentos de los filósofos no son una prueba de esa existencia. En Dios la ciencia sigue a la voluntad absoluta y omnipotente. En Dios lo primario es el amor y la voluntad. Lo secundario sería el conocimiento. Al revés de lo que ocurre en nosotros, que lo primero es la ciencia y el conocimiento, y luego viene el amor. He aquí un texto bien significativo, que nos resume cuanto acabamos de decir:

"Supongamos que se quiere llevar el agua a un estanque cavado en tierra. Ésta se puede llevar o por medio de canales que la traen de fuentes exteriores, o cavando en el interior del estanque. Se extraen las capas de tierra, y

se llegará a descubrir una veta de agua abundante y menos expuesta a agotarse. El corazón es como este estanque. La ciencia le puede ser comunicada desde fuera por los canales de los sentidos. Pero que el hombre, por el contrario, ciegue estos canales y el retiro, y que cave en el fondo de su corazón desalojando de él todos los cuidados del mundo, y verá brotar en él la ciencia que le colmará por completo”.

En esta cita la mística es el resultado normal de la ascesis. Sin una vida realmente intachable no cree Algacel que el hombre pueda comunicarse con Dios. Existe además otra faceta de los místicos musulmanes. Y es que la mística no los hace retraídos. Todos ellos han sido de una actividad infatigable. No son seres solitarios y misántropos, sino hombres tremendamente humanos, que se dan hacia fuera, que se entregan a los demás, con el testimonio de la enseñanza, y sobre todo del amor.

Hemos hablado hasta ahora de la concepción de Dios en tres movimientos, que han tomado carta de ciudadanía dentro del Islam, y que por lo menos tienen cierta afinidad con la mística, si es que no son auténticamente místicos. Me refiero al *si'ismo*, a la filosofía y al misticismo teológico de Algacel. De ninguno de ellos se puede decir que sean algo exclusivamente medieval, ya que son movimientos que han perdurado hasta nuestros días. Algo de esto se podría decir de los misticismos heterodoxos de Suhrawardi e Ibn 'Arabi. Ambos han pervivido en su doctrina y en su práctica hasta el día de hoy. Digamos una palabra nada más sobre aquellos aspectos que nos ayuden a comprender su concepción de Dios.

Tomemos en primer lugar la figura del gran místico persa Suhrawardi. Vive tan sólo 36 años, y muere siete años después de la muerte de Averroes, alrededor de 1191. Fue conocido con el nombre de “*al-maktul*” (el ajusticia-

do), porque realmente lo fue por las autoridades políticas de su tiempo. Sin embargo, es reconocido hoy con la veneración de un auténtico mártir, ya que dió testimonio con su vida de su fe en Dios, tal como él la concebía.

La base de su sistema la condensa él en este versículo del Corán: "Dios es la luz del cielo y de la tierra. Esta luz es como un lugar en el que se encuentra una llama en un cristal... Es una luz sobre una luz" (24, 35). De ahí el que sea conocido como el fundador de la "sabiduría de la iluminación". Título que ha sido muy discutido, a causa de la duda que crea el término árabe, que lo mismo puede significar iluminación que el oriente geográfico. Hoy no creo que haya lugar a duda, por lo menos en lo que respecta a Suhrawardi. Ambos sentidos hay que incluirlos en la significación del término. Escribió varias obras en las que supone que la vida del hombre es un viaje subterráneo a través de una cueva que va del occidente al oriente. Encima de la caverna hay un palacio con muchas moradas. Cada una de las facultades del alma es una almena, y el alma humana es el castillo. Hay además toda una serie de jerarquías arcangélicas y angélicas, tomadas de genealogías asiáticas, principalmente la zoroastrina, y probablemente de la judía y de la cristiana.

La antropología está basada en el símil de la luz y de las tinieblas. El cuerpo es las tinieblas, y, por lo mismo, perecedero. El alma es la luz, y tiende hacia la luz. No se puede recibir la iluminación como no sea por medio de la purificación, realizada a través de la dialéctica del "tawhid" o unificación. ¿En qué consiste esa dialéctica? En un doble proceso bien conocido: el del "fana", en primer lugar. Es un término que significa desvanecimiento o aniquilación. Es pasivo y activo a la vez, porque a medida que voy quitando o se van desvaneciendo las cosas, se me va entrando otra cosa distinta. Es un proceso que equivale totalmente

a la noche oscura del alma, que encontramos en los místicos cristianos, especialmente en San Juan de la Cruz.

El segundo momento del proceso es el "baqā" o la permanencia en el Permanente. Es un doble juego de afirmación y negación. A medida que niego voy afirmando una realidad que se me da. La iniciativa es siempre de Dios. Y ésta es precisamente la tragedia del místico. Hace falta caminar hacia la luz, pero no se puede caminar sin luz. El final de esta iluminación es una unión con Dios.

Una concepción similar de Dios y de las relaciones del hombre con Él es la que tiene el místico español Ibn 'Arabi. Estudia quizá con más detenimiento el doble proceso de 'fanā' y 'baqā'. Coincide con Suhrawardi en la descripción de la noche oscura, incluso con la renuncia a los carismas. Nuestra relación con Dios consiste en provocar toda una serie de presencias de él. El describirlas con detenimiento nos llevaría un poco lejos. Tan sólo quiero subrayar que la presencia primera, que es la fundamental, es para nosotros una ausencia. Esta presencia es tan sólo asequible al mismo Dios, ya que es una adecuación ontológica entre la esencia de Dios y su conocimiento, cosa que sería imposible a una simple criatura. Esta distinción entre ausencia y presencias de Dios con respecto a la criatura es fundamental a la hora de juzgar el pretendido panteísmo de los místicos musulmanes, y yo diría que de todos los místicos.

En toda esta concepción de Dios yo encuentro un gran paralelismo entre la mística musulmana y la cristiana. Así lo reconoció también Asín Palacios, en su célebre obra *El Islam cristianizado*. Tal vez habría que rebajar un poco las tintas en el trasvase de ambos misticismos. Pero es evidente que el proceso se da. Se trata de un itinerario que funde las dos místicas y que las aproxima en un contacto histórico. Se da en primer lugar la mística cristiana, que

es anterior históricamente a la musulmana. Sus monjes y anacoretas del desierto están en contacto directo con los musulmanes, como aparece tanto en sus obras literarias como en las religiosas. El segundo momento del trasvase es el de la mística musulmana hacia la cristiana. Ambas están en contacto muy directo, si bien es muy difícil precisar con exactitud las vías de dependencia.

Está en primer lugar la vía de la convivencia. Es una vía poco científica, ya que no se puede documentar científicamente. Pero hay que presuponerla, dada la gran curiosidad de saber que existe en ambas comunidades. Dentro de la dependencia documentada existen dos caminos. Me refiero evidentemente a la mística cristiana desde la edad media hasta el siglo de oro, y como es natural a la mística española. Esta última depende de la mística musulmana, sobre todo la de San Juan de la Cruz por una vía indirecta. La tesis de Asín Palacios era que Ibn 'Arabi influye en Ramón Llull. Hoy esto se pone en tela de juicio, porque parece que históricamente los contactos entre las obras de Ibn 'Arabi y Ramón Llull creen algunos que no son conciliables. Pero aun suponiendo que el influjo no sea el de Ibn 'Arabi, habría que remontarse a autores anteriores, que fueron la fuente de Ibn 'Arabi, ya que es indudable el influjo de la mística árabe en el pensamiento de Ramón Llull. Por otra parte, Ramón Llull ciertamente influye en Nicolás de Cusa. Hasta ahora no se conocía el eslabón que había entre ambos, ya que Nicolás de Cusa no conocía el árabe. Eusebio Colomer ha encontrado ese nexo y lo ha dado a conocer en su tesis doctoral, ya conocida de todos. La "coincidentia oppositorum" de Nicolás de Cusa, calcada en la coincidencia entre unidad y multiplicidad de la mística árabe, influye en la mística renana, y ésta ciertamente es conocida por San Juan de la Cruz. El proceso, por tanto, de este trasvase es como sigue: se da en primer lugar la

mística musulmana, luego Ramón Llull, Nicolás de Cusa, Eckhart, toda la mística renana y la mística española: San Juan de la Cruz y Sta. Teresa.

Pero es que además existe una vía directa de convivencia, y de documentación escrita. Me refiero a la de los moriscos. La documentación relacionada con ellos ha sido publicada como obra póstuma en la revista española "al-Andalus". Es toda una serie de artículos de Asín Palacios sobre los Sadilíes. Toda la literatura de los alumbrados es fruto de esa convivencia. Y ciertamente tanto San Juan de la Cruz como Sta. Teresa beben en ese ambiente, que es del dominio público, como lo muestran los procesos de la inquisición. Toda la contemplación afectiva, tan perseguida por los superiores de las órdenes religiosas, está muy emparentada con la mística musulmana. Creían que ese camino afectivo era un auténtico peligro para la vida espiritual, pues podía prestarse a los abusos de fenómenos místicos producidos por fervores afectivos no guiados por la razón.

No cabe duda de que la preparación ascética de estos místicos musulmanes está tomada de la vida religiosa común al pueblo musulmán, y su concepción de Dios coincide con la del Islam. La única modalidad es la del éxtasis. Pero aun éste va en la línea general del amor. Efectivamente, el éxtasis en la mística musulmana es una especie de intuición en el sentido de contacto más afectivo que racional. Un contacto en el que entra en juego el hombre todo entero. La razón es algo previo y falible. Pero lo que realmente lleva la voz cantante en este contacto místico con Dios es el corazón. Es verdad que se trata de un contacto de corazón inefable, pero no por eso inexistente. Asimismo la imaginación juega un papel importante en todos los místicos. Es decir, que el contacto con Dios, sin ser puramente racional, es de todo el hombre. Y por todo el

hombre entiendo la razón, los sentimientos, la imaginación y sobre todo la voluntad y el corazón. Es a mi juicio una de las características de la teoría del conocimiento dentro del Islam: no se trata de una abstracción metafísica del ser, sino de un contacto directo con una realidad que está ahí presente, que la toco, que la palpo.

Finalmente hay dos aspectos que no pueden faltar al hablar de la experiencia de Dios en el Islam y en el cristianismo. El primero es común, y su concepción, por tanto, es válida tanto para el Islam como para el cristianismo. Los musulmanes tienen contra sus místicos la acusación de panteísmo. Y efectivamente hay modos de hablar comunes tanto a los musulmanes como a los cristianos, que pueden ser perfectamente interpretados como panteístas... En otros sitios me he ocupado del asunto. Y creo que hay que decir tanto del Islam como del cristianismo que sus místicos sostienen cierto panteísmo gnoseológico, pero de ninguna manera un panteísmo ontológico. Hay etapas sucesivas de conciencia de la totalidad del Ser con pérdida de la conciencia de la propia personalidad. Pero la falta de conciencia no quiere decir de ninguna manera pérdida de la personalidad propia. En la etapa del éxtasis, ante la totalidad del ser, Dios está tan presente, que se pierde toda imagen o conciencia de creatura. Pero aun en la etapa final del éxtasis los místicos reconocen que hay ciertos momentos, en los cuales se da el descenso de la conciencia a la propia personalidad. Algunos místicos consideran esto como una desgracia. Lo miran como una verdadera tragedia. Al-Hallây tiene una plegaria, en la cual le dice a Dios: "No permitas que vuelva a mí mismo", es decir, a mi propia realidad. E incluso a veces hay coincidencia de las dos conciencias. Ibn 'Arabi reconoce que hay momentos en los éxtasis en que aparece como a ráfagas la conciencia del propio yo, como algo distinto de Dios. La misma contra-

posición entre luz y tinieblas es una afirmación bastante clara de la diferencia ontológica entre Dios y sus creaturas.

El segundo aspecto es aquel en que hay ciertamente diferenciación entre el Islam y el cristianismo, pero en el que considero laudable cierto esfuerzo por un acercamiento entre el Dios de los cristianos y el de los musulmanes. Me refiero a la cristología. Es cierto que el Cristo de los cristianos es distinto del de los musulmanes. Para aquéllos Jesucristo es Dios. Para éstos una duplicidad en Dios es una auténtica blasfemia contra su unicidad. No trato, como es natural, de cambiar para nada la concepción de Cristo en los musulmanes. Pero sí creo que vale la pena depurar el Cristo de los cristianos, incorporando la crítica que de su concepción hace el Islam. Partimos del supuesto de que el Dios del Islam es idéntico al de los cristianos.

Con respecto a Cristo, de cara al Islam, hay que distinguir las dos facetas que descubre en él el cristiano. Por una parte su divinidad. No se trata de hacer una divinidad distinta de la del Padre. No hay más que una sola divinidad. Pero en ella hay tres facetas distintas. De la misma manera que podríamos decir que puedo distinguir en mí tres hombres. Uno es el constitutivo de mi esencia, otro es la imagen que yo formo en mi pensamiento de esa esencia. Si al pensarme a mí mismo, yo pudiera formar una imagen perfecta y exhaustiva de mi realidad, sería mi segundo hombre como pensamiento. Un hombre *reproducido* en mi pensamiento, pero no distinto de mi esencia. Ahora bien, a esa imagen formada por mi inteligencia, yo la puedo querer. Si el amor se adecua con la totalidad de mi esencia, sería mi tercer hombre como esencia amada. Ésa es más o menos la concepción que el cristiano traspasa a la divinidad concibiéndola como Trinidad. De una parte, la Esencia divina que es pensada y amada. Es la Persona del Padre. En segundo lugar la Palabra que el Padre pro-



nuncia dentro de su Esencia sin escindirla en dos. La Esencia como pensada o el Verbo interno de Dios es el Hijo. Y esa misma Esencia abrazándose a sí misma en el repliegue perfecto de su Amor a Sí mismo, es el Espíritu Santo. Explicando así la Divinidad cristiana a algunos musulmanes de cierta cultura, me han expresado que no tendrían dificultad en aceptar esa concepción de Dios, que de ninguna manera rompe su Unidad de Esencia. Tanto más cuanto que dentro del Islam hay concepciones parecidas, cuando tratan de explicar la correlación entre la Esencia de Dios y sus Atributos.

El segundo aspecto de la Persona de Cristo es su Humanidad. Hay cristianos que de tal manera subrayan la Divinidad de Cristo que identifican en Él Divinidad y Humanidad. La Divinidad se convierte en Humanidad. No caen en la cuenta de que esto sería una blasfemia incluso para el mismo cristiano. La teología cristiana utiliza el término "Asunción". La Divinidad no se convierte en la Humanidad de Cristo, sino que asume a la Humanidad sin identificarse con ella. Podríamos explicitar esta doctrina de la siguiente manera. La Divinidad como Verbo, o como manifestación a Sí mismo y hacia fuera, asume a la Humanidad de este Hombre para unirse con ella de tal manera que cuanto haga este hombre puede ser imputado a Dios, porque Él se ha responsabilizado de todas sus acciones. De tal manera quiere constituir a esta Humanidad como modelo de todos los hombres que se compromete a ser el sujeto de atribución de sus acciones humanas en cuanto humanas. Es decir, se ha constituido como Persona, a la que hay que imputar cuanto de humano se produzca en este Hombre. Como se ve, nada de confusión entre Divinidad y Humanidad, sino tan sólo una unión perfectísima a la que los cristianos denominan unión hipostática, es decir, unión de la Humanidad a una Persona como

único sujeto principal de atribución de sus acciones. Tampoco hay multiplicidad en la Esencia divina, sino la misma realidad concebida como ser vivo con la Vida superior de un Ser Inteligente y Volitivo. Naturalmente que con esto no pretendo quitar las diferencias de matices que hay entre el Islam y el cristianismo con una finalidad irenística. Sino abrir un camino que me capacite para comprender las discrepancias con el Islam, y tal vez hacer más viable un acercamiento en la comprensión del musulmán. No quiero entrar ahora en otras razones que podrían justificar el distanciamiento histórico del musulmán en la concepción cristiana de Dios, como sería la concepción heterodoxa en las polémicas trinitarias de los cristianos con los que tuvieron que convivir los musulmanes en sus orígenes.

Por último, nos queda por tratar el problema gravísimo de la distinción entre natural y sobrenatural. La polémica se plantea en el momento de distinguir la mística verdadera de la aparente. Para que haya una auténtica mística muchos pretenden que debe haber una donación gratuita de Dios, en el sentido de que su actuación en el fenómeno místico no es debida ni exigida por la naturaleza del hombre. Habría quizá también una distinción entre el acercamiento de Dios al hombre en el Islam y en el cristianismo. Para el cristiano Dios se comunica al alma por medio de la gracia, un don sobrenatural que no es debido a la naturaleza humana. Para el musulmán Dios se comunica a todo hombre que hace su profesión de fe, sin que tenga que presuponer nada sobrenatural. Pero ojo, porque esta distinción puede ser meramente de expresión verbal, y no de contenido.

Para la tradición islámica, Dios lo hace todo, sobre todo en la consecución de la salvación. Para una auténtica mística, ni el musulmán ni el cristiano exigen milagros. Todo lo sobrenatural milagrero suele considerarse como

sospechoso, y aun los mismos místicos aconsejan que no se busque, sino que más bien se desprecie como algo que ni va ni viene en las relaciones esenciales con Dios. Yo no tendría inconveniente en decir que tanto la mística como la unión con Dios del simple fiel es sobrenatural, si se considera el término *a quo* y el último término *ad quem*. Dios, que es el que atrae y el fin último de nuestras acciones es algo sobrenatural, en el sentido de que está por encima de nuestra naturaleza humana, tanto en su acción como en nuestro conocimiento. Pero en esa unión con Dios tanto mística como de vida ordinaria del simple fiel, toda acción humana entra dentro de las posibilidades de la naturaleza humana, y al ser una expansión de mis propias posibilidades, se puede llamar verdaderamente natural.

Esto puede simplificar mucho tanto las posibilidades de acceso a la mística de gente sencilla, como la identificación ante Dios de creyentes que pertenezcan a una religión distinta de la cristiana. Cuántas veces he asistido yo a fenómenos religiosos de cristianos que a la hora de la muerte, o en otros acontecimientos importantes de su vida, o en ocasiones de cierta intimidad, manifiestan unos contactos con Dios, que no tienen nada de extraordinarios, como no sea la profundidad de sus sentimientos o la presencia visible de una experiencia de la divinidad que los trasciende hasta lo más hondo de su ser. Esa misma experiencia la he vivido con los musulmanes. Precisamente uno de mis primeros contactos con el Islam fue con un universitario musulmán de al-Azhar. De tal manera me describió el aleteo de la presencia de Dios en la muerte de su padre, que instintivamente me hizo recordar el capítulo del viático cristiano en una de las novelas de Pereda. Pero sobre todo, fue lo primero que me hizo comprender que los musulmanes tenían un acceso a Dios que en nada difería del cristiano más fervoroso. Quizá esto pueda aclarar un poco

la problemática que aquí se ha suscitado sobre la diferencia entre natural y sobrenatural en nuestros contactos con Dios, tanto de los musulmanes como de los cristianos.

Yo no tendría dificultad ninguna en llamar místicas a estas experiencias religiosas de situaciones límites, en las que el fiel, tanto musulmán como cristiano, se transforma ante la presencia de Dios profundamente sentida.

Resumiendo, pues, cuanto hemos dicho sobre la experiencia de Dios en el Islam y en el Cristianismo, podemos llegar a las conclusiones siguientes.

El Dios de la mística y el Dios de la experiencia religiosa ordinaria es el mismo en el Islam y en el cristianismo.

La naturaleza del hombre que juega en ambas experiencias también es la misma.

La profundización de la experiencia religiosa del simple fiel puede evolucionar hacia una auténtica mística.

En este sentido la experiencia de Dios en el Islam puede ser, y de hecho lo es en la mayoría de los casos, tan profunda como puede ser la del cristiano. Y por supuesto, nada impide que un musulmán pueda llegar a las cimas más altas de la mística. Más bien hay que presuponerlo así, a juzgar por la elevación espiritual que existe en los tratados en que los grandes místicos musulmanes nos describen los fenómenos de su unión con Dios. Por otra parte, Dios no tiene acepción de personas, y puede comunicarse como quiere a los que le buscan.

Es una doctrina que podríamos denominar común al exigir para el fenómeno místico una experiencia nueva que se salga de lo vulgar. Una especie de rompimiento en la corriente ordinaria de la conciencia. Es muy difícil introducirse en la conciencia de los que ordinariamente han sido clasificados en la línea del misticismo. Parece que no hay que eliminar de la experiencia mística ni a los paganos (Parménides, Platón, Plotino), ni a los musulmanes o cris-

tianos que no son devotos o ascetas (Avicena, Unamuno). Y quizá sea minimizar esta experiencia relegándola a la categoría de contemplaciones frías intelectuales, dada la profundidad de su contacto con lo trascendente. Habría que denominar natural a esta experiencia por parte del hombre, sin que se le niegue su carácter de sobrenatural por parte de Dios. Sería sobrenatural y natural a la vez, según el aspecto que se considerase. Hoy día hay métodos inspirados en técnicas orientales, que llevan distintos nombres (meditación trascendental, control mental, etc.), cuya fundamentación científica estriba en la teoría de que en las zonas profundas de la conciencia humana hay algo común que nos comunica con todos los hombres y con la totalidad de la realidad. Esto explicaría muchos de los fenómenos de los genios o de la parapsicología, que posibilitaría el acceso a la mística de personas no estrictamente religiosas de una manera consciente. Quizá por aquí se podría explicar la mística de Avicena y de tantos otros.

Después de un estudio profundo de la experiencia de Dios en el Islam y en el Cristianismo, he llegado a la conclusión de que sus diferencias doctrinales, sin negar que existen, y sin pretender borrarlas del todo, me parece que son fácilmente sublimables para refundirlas en una coincidencia esencial.

Por lo demás, mis contactos personales con amigos musulmanes profundamente religiosos no me llevan a la idea de que su concepción de Dios les haga vivir en un régimen de terror y de miedo al castigo. Más bien todo lo contrario. La presencia de Dios les infunde un sentimiento de paz y de defensa contra las injusticias de los demás. Es un Dios que les protege, que les da seguridad, y que en las contrariedades de la vida, les hace compañía, ayudándoles a superar todos los obstáculos. Y esto no por un fatalismo ineficaz e irremediable, sino con un sentimien-

to de hijos que viven bajo la protección de su Padre, y que recibirán el premio de sus buenas acciones incluso en esta vida. Es el inspirador de la conducta humana, que gobierna a los hombres indicándoles el camino que deben seguir, y dando como resultado la seguridad de que todo irá bien, si cada cual sigue los caminos de su Providencia.

Con respecto a nuestro conocimiento de Dios, si Él es el inabordable adecuadamente dada su calidad de Infinito, pero es al mismo tiempo el abordable a través del camino abierto por las criaturas. Nuestro conocimiento de Dios es un "hacia...". Un vector, cuyo horizonte se va abriendo indefinidamente ante nosotros, sin que lleguemos nunca a agotar su trascendencia.

Finalmente, en un Congreso de Antropología In-sistencial, vale la pena hacer caer en la cuenta de que tanto el Dios de los místicos como el de la experiencia religiosa ordinaria, no busca a Dios como algo distante y lejano, sino con una cercanía e interioridad tal que puede ser encontrado en las profundidades del hombre. El "Intimior intimo meo" de San Agustín, hace que tanto el cristiano como el musulmán vivan la realidad de Dios como el hontanar de su existencia. Como el agua de la fuente que, al emanar, permanece en la misma fuente. O para usar una imagen de Ibn 'Arabi, la criatura es una continua respiración de Dios. Se trata de una auténtica "sistencia" "en" el interior del hombre, en cuyas zonas profundas descubre la presencia de su realidad fundante, que no es otra que la del Trascendente-Inmanente.

PROCESO DE LA CONCIENCIA EN LA INTUICIÓN SEGÚN BERGSON: SENTIDO ANTROPOLÓGICO

Lic. GUILLERMO F. J. HAHN.

I. INSTINTO.

Bergson refiere la intuición al instinto. Esto resulta de entrada un poco sorprendente. Muchos son los autores que piensan en la intuición como en la forma más elevada o perfecta de conocimiento. Para Santo Tomás¹ es el momento de quietud intelectual después de un proceso de razonamiento: el momento de posesión inmóvil de una verdad, en un contexto en el cual inmovilidad es perfección. Para Descartes² es "un concepto indubitable de la mente atenta y pura, que nace de la luz de la sola razón y es más cierto que la misma deducción". Leibniz³ afirma que el verdadero conocimiento intuitivo "es muy raro". Spinoza⁴ hace del tercer grado de conocimiento, la ciencia

¹ S. Tomás, *Summa*, I, 79, 8 (se refiere a "*intellectus*" en oposición a "*ratio*", pero en este contexto puede entenderse intuición); ver también: I Sent., d. 3, q. 4, a. 5; II Sent., d. 24, q. 2, a. 2; *De veritate*, q. 15, a. 1 y 2.

² Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, regla III.

³ Leibniz, *Discurso de metafísica*, nº 24.

⁴ Spinoza, *Ética*, 2ª parte, proposic. XL, escolio II, y proposición XXXII, corolario.

intuitiva, el conocimiento más perfecto, del cual surge necesariamente el amor intelectual de Dios. Para Kant⁵, intuición es el fin "para el que todo pensamiento sirve de medio". Fichte y Schelling reencuentran la intuición intelectual, que para este último llega a ser la facultad de lo místico. En este concierto de tonos elevados suena discordante hablar de instinto. Uno piensa en alimentarse y reproducirse, funciones muy nobles pero poco intelectuales. Y hay otro problema: intuición se concibe como conocimiento inmediato, en general como el más objetivo posible dentro de cada sistema gnoseológico. En cambio, instinto es instrumentación de la realidad en orden a satisfacer tendencias, o sea, máxima subjetivización.

Bergson no intenta suavizar estos problemas, sino, al contrario, los radicaliza. Distingue netamente instinto de inteligencia, y no sólo no disimula el carácter "utilitario" del instinto, sino que además extiende esa misma cualidad también a la inteligencia. Ésta no se ordena originaria y espontáneamente al conocimiento teórico desinteresado, "saber por saber", sino al servicio de necesidades vitales: "primum vivere, deinde philosophari". *Su objeto propio es la materia inerte*⁶; es el instrumento por excelencia de que dispone el hombre para subvenir a sus necesidades orgánicas a partir de la materia inorgánica; es el modo específicamente humano de incorporar la materia al proceso de la vida.

El instinto participa, obviamente, de la misma intención: mantenimiento y acrecentamiento de la vida. Pero se diferencia en su orientación: *su objeto propio es la vida misma*⁷ manifestada en la materia orgánica.

⁵ Kant, *Crítica de la razón pura; estética trascendental*, comienzo.

⁶ Bergson, *La evolución creadora*; F. Alcan, París, 1932, p. 167 (en adelante: EC).

⁷ EC, 179.

La menor atención que se presta al instinto como facultad cognoscitiva se debe al hábito de una excesiva diferenciación: la inteligencia principalmente conoce, el instinto principalmente actúa, es casi tendencia pura. Y aun dentro de cada ámbito se piensa un momento más pasivo, en que predomina la *objetualidad*, y un momento en que la información se *utiliza* al servicio de una acción, ya sea voluntaria o instintiva. Bergson desconoce estas divisiones: tanto por la inteligencia como por el instinto, el conocimiento no es más que *acción virtual*⁸. Sobre la percepción dice: "Nuestras percepciones nos dan el dibujo de nuestra acción posible sobre las cosas más bien que el de las cosas mismas. Los contornos que encontramos en los objetos marcan simplemente lo que podemos alcanzar y modificar en ellos. Las líneas que vemos trazadas a través de la materia son las mismas sobre las cuales estamos llamados a circular. Contornos y rutas se van acusando en la misma medida en que se prepara la acción de la conciencia sobre la materia, es decir, en definitiva, en la misma medida en que se constituye la inteligencia"⁹. "De la masa indefinida de las imágenes recibidas se destaca y ordena el diseño de las imágenes adecuadas a la imagen central, constituida por los movimientos posibles del cuerpo. La indeterminación de los movimientos del cuerpo da la medida de la percepción"¹⁰. En el caso de la inteligencia, el conocimiento se modela sobre la acción posible adecuada a la materia inerte; en el caso del instinto la adecuación es al mundo orgánico. ¿Cómo funciona esa adecuación?

Es conocido el fenómeno de que los niños mal alimentados y sobre todo con una dieta pobre en calcio, tienen

⁸ EC, 152-3.

⁹ EC, 206.

¹⁰ *Matière et mémoire*, Skira, Ginebra, 1946, p. 65 (en adel. MM).

tendencia a lamer las paredes y mordisquear las tizas del colegio. Obviamente, sus cuerpos buscan el calcio necesario para alimentar los huesos en crecimiento: muy lógico. Pero atendamos a la asombrosa cantidad de información que el simple acto de comer un objeto que sirve para escribir presupone acerca del propio organismo y sus necesidades, acerca de determinados elementos del mundo exterior y sus cualidades útiles para la vida. Bergson pone el ejemplo de ciertas avispas que, para inmovilizar a sus víctimas sin matarlas, deben picarlas con mucha precisión en varios centros nerviosos: una verdadera operación quirúrgica que implica un perfecto manejo de la anatomía del otro insecto¹¹. En ambos casos tenemos que dejar totalmente de lado el esquema de un sujeto frente a un objeto extraño porque falta el aprendizaje imprescindible para superar la extrañeza. Se trata más bien de una simpatía interna¹². Es el mismo principio vital obrando en atacante y atacado, o proyectando un plan complejo en los huesos y en el aparato sensorio del niño.

El instinto es aquí tan activo como pasivo, tanto tendencia a la acción como receptividad cognoscitiva, y esto simultánea e indisolublemente, ya que su conocimiento está determinado por la acción, y su acción procede de una facultad capaz de reencontrar como conocido su mismo origen y principio.

En este sentido de pasivo, el instinto conoce la vida por dentro, por connaturalidad, al contrario de la ciencia que "da vueltas alrededor de su objeto tomando tantas vistas como le sea posible desde afuera, atrayéndolo hacia sí en lugar de entrar en él"¹³. Otra diferencia entre el cono-

¹¹ EC, 187.

¹² EC, 191.

¹³ EC, 192.

cimiento de la inteligencia y el del instinto es que éste no conoce el objeto aislado frente a sí. En general no aísla, sino que capta complejos de sentido orientados a sus propios fines vitales. Dentro de estos complejos lo único que aparece del objeto es determinada cualidad, y no en sí misma sino relativamente al sentido total. Esto se debe a que, como funciones al servicio de la inserción de la vida en la materia, la inteligencia se dirige a la materia, y el instinto se conecta con el impulso vital mismo.

En el hombre adulto es común que esos sutiles mecanismos se vean interferidos por las funciones mentales o emocionales, generalmente con resultados lamentables. Pero en los animales, especialmente en los de instinto más desarrollado, parece haber una verdadera compenetración con el impulso vital más profundo, el mismo que se va haciendo presente en todas las formas de vida. Hablo del famoso "élan vital".

El instinto podría incluso caracterizarse como el canal por donde se vuelven registrables fenoménicamente los movimientos del "élan vital". Y son registrables en mayor o menor medida (desde el celo animal hasta la fina regulación de la secreción hormonal, pasando por el orden de las células, el dúctil y complejo aparato digestivo y los sabios ritmos respiratorios o circulatorios), según que los diferentes tiempos del "élan vital" sean más o menos accesibles a nuestros esquemas perceptivos espacio-temporales tridimensionales. A estas reflexiones nos invita Bergson al afirmar que "el instinto no tendría sino que expandirse más ampliamente para coincidir con la fuerza generadora de la vida"¹⁴. "Si la conciencia que duerme en él se interiorizara en conocimiento en lugar de exteriorizarse en acción, si supiéramos interrogarlo y si pudiera respondernos, nos en-

¹⁴ EC, 180.



tregaría los secretos más íntimos de la vida”¹⁵. A esto llama Bergson *intuición*, es decir, *instinto más conciencia*. “Es al interior mismo de la vida que nos conduciría la *intuición*, quiero decir, el instinto vuelto desinteresado, conciente de sí mismo, capaz de reflexionar sobre su objeto y ampliarlo indefinidamente”¹⁶. Cuando vemos la perfección a que llega el instinto en ciertos animales, pensamos que el animal es entonces verdaderamente un místico, sólo que no lo sabe. ¿Por qué no lo sabe? ¿Por qué se durmió en él la conciencia? ¿Por qué en el hombre mismo duerme las más de las veces el instinto en vez de despertar la intuición conciente?

2. CONCIENCIA.

Del evolucionismo bergsoniano¹⁷ podemos destacar tres puntos importantes:

A) La conciencia no es producto de la evolución de la vida, sino más bien la vida es manifestación de la evolución de la conciencia en la materia.

B) Correspondientemente, la intuición no es instinto perfeccionado sino que el *instinto es intuición dormida*.

C) La actualización de la conciencia se produce por una *resistencia a favor* de la materia en el proceso de materialización.

A) *En el principio era la conciencia.*

La idea general es que la conciencia penetra en la materia inerte y se manifiesta en forma de vida. La materia es opaca y densa: para penetrar en ella, la conciencia debe

¹⁵ EC, 179. Ver también: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Presses Universitaires de France, París, 1948, p. 246 (en adelante: MR).

¹⁶ EC, 192.

¹⁷ EC, 197 (una hermosa página en la cual Bergson resume toda su biogénesis y las grandes líneas de evolución de la conciencia).

desarrollar complicados mecanismos que le permitan una exteriorización siempre creciente de su infinita versatilidad y riqueza. Pero esos mismos mecanismos, cuanto más eficientes son, más la enredan, la automatizan y la anulan. Bergson distingue entre conciencia nula y anulada¹⁸. La primera es la del mineral, inconciente por naturaleza; la segunda es la de un viviente, por ej. un árbol, en que la conciencia estando allí presente con la totalidad de sus posibilidades, no goza más que de una presencia virtual, neutralizada por el exceso de adherencia al medio, requisito indispensable para la acumulación de energía. Es el precio que se paga por una buena adecuación a la materia. Siendo la conciencia no el resultado sino el origen de la vida¹⁹, toda manifestación de inconciencia en los vivientes debe ser interpretada como caída, como precio necesario pero antinatural y provisorio. El estado natural del viviente es la conciencia; el estado natural del hombre no es el salvaje sino el místico: el místico no es un salvaje evolucionado sino que el salvaje es un místico involucionado.

Esta concepción tiene consecuencias antropológicas importantes. Si el viviente, y por tanto el hombre, es manifestación de la materialización de la conciencia, ésta no es el producto de la evolución espontánea de la vida, entendida en sentido darwiniano, la cual implica de por sí una involución concomitante. Librada a su propio impulso, la materia no evoluciona, sino que involuciona, como se expresa en la ley de entropía. También la vida, entregada a los procesos mecánicos que responden a las leyes físicas, se detiene, se disgrega y desaparece. El desarrollo de la conciencia no puede ser entonces un proceso mecánico sino un esfuerzo por regresar al origen, esfuerzo doloroso, de sentido

¹⁸ EC, 156.

¹⁹ EC, 194-6.

contrario al deslizarse gravitatorio de la vida, contrario en cierta forma a la naturaleza toda como manifestación ya dada. En este sentido debe ser entendida la afirmación de Scheler: "Lo que hace del hombre un hombre es algo que se opone a toda vida en general"²⁰, con la condición de tener presente que la vida es *ya* manifestación de la conciencia.

Otra consecuencia antropológica de este punto es la imposibilidad de definir al hombre por el "mínimo común denominador", la idea de que para ser hombre con pleno derecho es necesario *por lo menos* tener tales cualidades, lo cual corresponde a una concepción cuantitativa de la validez de lo que la mayoría de los seres humanos *ya tienen*: "bípedo implume parlante" o "animal racional" son definiciones básicamente suficientes; de allí en más, lo que pueda desarrollar un hombre es supererogatorio y accidental. Si el género es lo inferior, la diferencia es el mínimo necesario que, cumplido, implica ya humanidad en plenitud legal. Pero podemos dar vuelta el planteo y, parafraseando a Heidegger y Nietzsche²¹, decir: género, dioses; diferencia, encarnados. El hombre por antonomasia será entonces el que más pueda acercarse a una forma de encarnación que perfeccione su originaria pertenencia al espíritu: posición arquetípica que nos ubica a todos los humanos concretos en la provisoriedad itinerante, so pena, en caso de detención, de decaer en la identidad ontológica, que nunca está dada por derecho adquirido. O sea: cualquiera puede decir: "animal ya soy, basta que tenga un poquito de razón para poder llamarme hombre"; pero ¿quién puede decir:

²⁰ Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1938.

²¹ Nietzsche, *passim*; Heidegger, casi textual en *Carta sobre el humanismo*.

“dioses ya somos, sólo necesitamos encarnarnos un poquito”?

B) *Instinto es intuición dormida.*

Decimos que, según Bergson, la conciencia se manifiesta en acción libre, creación y elección ²². En el desarrollo de su materialización, esa acción se puso al servicio del perfeccionamiento de la vida. Para este *hacer* era necesario un concomitante *saber*: qué hacer, cómo hacer, con qué hacer. La intuición es uno de los dos modos de este “saber”. El otro es la inteligencia.

Intuición es coincidencia plenamente conciente con el propio “élan vital”. Sin embargo, en el animal, y aun, en la mayoría de los casos, en el hombre, se sumerge en la inconciencia y se manifiesta sólo como instinto. Esto se debe a que “la representación es bloqueada por la acción” ²³. “Allí donde el instrumento a manejar es organizado por la naturaleza, el punto de aplicación provisto por la naturaleza, el resultado a obtener querido por la naturaleza, muy poco se deja a la elección: la conciencia inherente a la representación será entonces contrabalanceada, en la misma medida en que tienda a liberarse, por el cumplimiento del acto, idéntico a la representación, que le hace contrapeso” ²⁴.

La conciencia es, en derecho, coextensiva con la vida ²⁵. Esto quiere decir que, allí donde hay la menor manifestación vital, la conciencia debe estar plenamente presente, por lo menos en forma virtual, lo cual, para Bergson, no

²² EC, 194, 284, 286; también: *L'énergie spirituelle*, F. Alcan, París, 1930, p. 11 (en adelante: ES).

²³ EC, 156.

²⁴ EC, 157.

²⁵ EC, 194; *La pensée et le mouvant*, PUF, París, 1946, p. 100 (en adelante: PM).

quiere decir posibilidad lógica sino posibilidad real. Esta conciencia virtual se actualiza en la medida en que puede desarrollar una acción creativa y libre. La resistencia que opone la materia inerte obliga a la invención de soluciones siempre nuevas. Podemos suponer que en la aparición de una forma de vida, como una nueva especie animal, se está manifestando la actualización de un chispazo de conciencia. Pero en el mantenimiento y desarrollo de esa especie dada, se repiten indefinidamente los mismos gestos, condicionados por las limitaciones inherentes a los mecanismos orgánicos originalmente encontrados. Esos mecanismos tienen en cada caso determinada posibilidad real de encarar los problemas de la subsistencia vital, y esa posibilidad es agotada por la acción efectiva cumplida. El espacio de elección se cierra inmediatamente de abierto. A pesar de ello, la evolución del impulso originario a través de la materia va construyendo sistemas cada vez más complejos y perfectos que abren espacios de indeterminación. Especialmente en la creciente versatilidad de los sistemas nerviosos animales se dan condiciones paulatinamente más adecuadas a una actividad espontánea. Así podríamos hablar de una conciencia gradualmente creciente desde la planta hasta el animal superior y el hombre; Bergson utiliza esta terminología, pero es un modo analógico de hablar: en la planta y el animal se da *algo* que alcanza su plena posibilidad en el hombre. El sistema nervioso humano permite la actualización de arcos sensorio-motores simultáneos y opuestos, o sea, que permite el bloqueo de una acción actual por otra contraria²⁶. De este modo es posible la presencia de acción virtual no realizada, condición de la aparición de la conciencia en sentido estricto. Pero que exista la condición de posibilidad no implica que necesariamente se

²⁶ EC, 199.

cumpla la concreción de lo posible. El surgimiento de la inteligencia como alternativa o complemento de la intuición obliga al hombre a enfrentar como objeto y medio de acción a la materia inorgánica, siempre imperfectamente adaptable a los requerimientos del impulso vital: de aquí la deliberación, la duda y la reflexión, espacios propicios para la conciencia²⁷. Pero para que ésta se actualice sería necesario un bloqueo de la acción real, lo cual de hecho se produce muy esporádicamente, cuando las sollicitaciones externas desbordan completamente los mecanismos montados por la experiencia, ya que la complejidad psíquica del hombre permite siempre sutiles formas de canalización de la acción virtual. Bergson afirma que aun cada idea es en rigor un movimiento incoado²⁸. El vacío de la indeterminación es cubierto sistemáticamente por acciones tentativas. Ésta es quizá la interpretación analógica más interesante para el viejo aforismo: "*natura horret vacuum*", que casi equivale a "*horret conscientiam*".

Con respecto a la intuición, está en el hombre potencialmente tan desarrollada como en el animal, pero en gran parte desplazada como instrumento vital por la inteligencia, y en otra gran medida, también como en el animal, replegada a la función instintiva, debido al mismo fenómeno de inmediato bloqueo por la acción satisfaciente, la cual puede darse casi imperceptible, por ser apenas incoada o por derivarse a otras funciones: imaginación, emoción, etc.

Todo esto tiene un sentido práctico: a la vida le interesa que la acción posible de cada órgano y función sea actualizada, porque, en definitiva, está orientada a su propio crecimiento. Así se da una situación paradójica: la conciencia al materializarse engendra la vida, asume la forma

²⁷ MR, 213.

²⁸ MM, 178.

de "élan vital". Éste, para exteriorizar las múltiples potencialidades de la conciencia va creando modos orgánicos de complejidad y riqueza crecientes. Pero para llevar a cabo su tarea exige el desempeño de esos dispositivos para su propio provecho, con lo cual neutraliza la manifestación inmediata de la conciencia misma. En realidad, las funciones son a la vez canales y *filtros* de la conciencia, que dejan pasar sólo las virtualidades útiles a sus fines precisos²⁹. Círculo vicioso que de ningún modo puede romperse desde la evolución natural del organismo, ya "programado" en orden a la vida y, en cuanto material, sujeto a la ley de la involución, sino sólo desde la conciencia, que como origen de la vida tiene, ella sola, la posibilidad de comportarse como "super-vida". En ese caso, la resistencia u opacidad de la materia organizada cede más fácilmente por el lado de la inteligencia, como vimos más arriba, debido a la mayor "movilidad" interna y externa de ella, que le permite separarse en cierto modo de los mecanismos internos y objetivarlos. En el animal las funciones están rígidamente "soldadas", y armonizadas por el instinto. Por eso su acción, aunque inconsciente, en líneas generales siempre tiene sentido. En el hombre, la fluidez creada por la predominancia de la inteligencia obliga a un largo aprendizaje, durante el cual muchas veces se establecen relaciones arbitrarias, ya sea causales o condicionadas por circunstancias coyunturales. Esas asociaciones se hacen repetitivas y dan origen a multitud de hábitos mecánicos, con pérdida gradual de la totalidad de sentido, pudiendo convertir al hombre en la vejez, como dice Scheler, en "esclavo de hábitos"³⁰. De ahí la afirmación de que el hombre nunca puede comportarse como un buen animal: en una jerarqui-

²⁹ MM, 182; EC, 181.

³⁰ Scheler, ob. cit., p. 58.

zación ontológica, su hacer sólo puede estar por debajo o por encima del hacer animal, lo cual depende del grado de conciencia.

C) *Resistencia a favor.*

¿Cuál es el modo concreto en que se produce el desarrollo de la conciencia en el mundo material? Desde ya, implica necesariamente alguna forma de resistencia: a la materia en su específica degradación irreversible (entropía) y a la vida en su utilitarismo autoteleóclino.

Sin embargo, vemos que la conciencia se abre más fácilmente camino en la inteligencia, es decir, allí donde se dirige primariamente hacia la materia inerte, respetando sus reglas de juego y sus modos de ser: la homogeneidad, la divisibilidad y la cantidad; básicamente, la espacialidad³¹.

Esto nos indica el tipo de resistencia que ejerce la conciencia: no es chocando contra el obstáculo ni derribándolo, sino abarcándolo, montando sobre él, siguiendo la dirección de su propia naturaleza. Es un movimiento en espiral, dentro del cual el primer momento es siempre de pérdida y sumersión, para recuperarse después con nuevas posibilidades de exteriorización y más cerca de su propio origen.

Veamos el proceso de caída: la unidad primigenia de un mismo impulso se atomiza en amplísima variedad de manifestaciones. De sus dos grandes grupos, uno, el de los vegetales, se condena a la inmovilidad en orden a una mayor eficiencia en la captación de energía inorgánica. Por otra parte, los organismos unicelulares con la ductilidad de sus pseudopodos parecen una buena expresión de la unidad, simplicidad y versatilidad de la conciencia. Sin em-

³¹ ES, 23.

bargo, en innumerables marchas y contramarchas el viviente superior deviene cada vez más complejo y rígido³². Multiplicidad, rigidez y complejidad suenan como un triunfo avasallante de la materia sobre la conciencia. Todo parece al principio una inversión a pura pérdida, y hace falta una visión de conjunto que se proporciona casi de infinito a cero con la de cada viviente individual para comenzar a vislumbrar el sentido total.

La estructura natural de la materia, indefinidamente divisible en partes fuera de partes, no es resistida inmediatamente sino que parece imponerse por completo. Sólo cuando el proceso de diferenciación llega a su colmo comienza a aparecer una nueva forma de unidad, que no niega sino aprovecha la multiplicidad, extrayendo de ella posibilidades insospechables al comienzo, pero perfectamente adecuadas al impulso originario: es la unidad compleja de los sistemas nerviosos superiores.

En el hombre, el proceso de los automatismos es un claro ejemplo de resistencia a favor. En el aprendizaje de una habilidad motriz, por ejemplo, comenzamos por ser conscientes de cada movimiento, porque resulta de una decisión que implica elección. Pero a medida que la acción se hace automática y los movimientos se encadenan solos unos a otros, "la conciencia que tenemos de ellos disminuye y desaparece". Sin embargo, y por ello mismo, se está abriendo una nueva posibilidad. Toda acción implica un "ver" y un "hacer". Cuando el hacer deviene automático libera la atención que mantenía cautiva al principio, y esto de por sí amplía el campo virtual del ver, es decir, permite la inclusión del nuevo automatismo, como un todo, en un complejo de sentido más amplio.

Tomemos por ejemplo un músico. El poema que ha-

³² Herbert Spencer, *Los primeros principios*, cap. 14.

bita en él necesita del instrumento musical para alcanzar la existencia plena. El hombre enfrenta al piano, supongamos que por primera vez. Por un lado siente en su intuición el tumultuoso fluír de sonidos que se mezclan, se cruzan, se combinan en violentos contrastes o suaves matices; por el otro se le opone una rígida hilera de teclas iguales que sólo representan la escueta gradación de agudos a graves. Si trata de imponer inmediatamente el poema al instrumento, por lo general será un desastre. ¿Qué hacer? Se pliega al instrumento en su propia naturaleza y comienza a practicar escalas. Todo su "ver" será absorbido por este hacer. El poema parece muerto, pero sólo duerme. Cuando las escalas llegan a ser un automatismo, la atención se retira de este hacer, pero para abrirse a la posibilidad de expresar frases musicales más complejas. Así, por pasos, con una resistencia que al principio es siempre a favor del mismo obstáculo, hasta incorporarlo a su propio proyecto, el poema irá alcanzando la madurez de su expresión, que nunca será perfecta.

Algo similar sucede con el filósofo. Su instrumento es el lenguaje y el mundo de ideas que heredamos de nuestros ilustres predecesores. Al principio, la intuición, todavía llena de vaguedad, debe luchar denodadamente con cada palabra y hurgar bajo toneladas de papel la idea acuñada que nos permita encontrarnos en terreno común. Paulatinamente esa intuición, su poema, que no le pertenece sino que lo ha elegido arbitrariamente para expresarse por medio de él, encontrará canales más dúctiles de manifestación. Con la condición de que lo automático no se convierta en mecánico.

Porque también esta posibilidad existe, como destaca Scheler³³, cuando el automatismo se desconecta del sentido.

³³ Scheler, lug. cit.

Es el caso, en el pianista, de la ejecución maquinal, y en el filósofo, del eruditismo, logicismo o preciosismo del lenguaje. La atención que el manejo instrumental ya no ata, se vuelve errática o se detiene en pequeñas particularidades en vez de volverse con el mismo esfuerzo a un complejo de sentido superior. La conciencia se adormece. El obstáculo impone su ley.

Esta degradación es muy frecuente, sobre todo en los pequeños automatismos cotidianos; mucho más frecuente de lo que parece, y no lo parece porque es, por definición, inconsciente. Sin embargo, no es siempre necesariamente así. ¿Por qué da por supuesto Maritain³⁴, siguiendo a Bergson³⁵, quien probablemente acepta la sugerencia de Spencer³⁶, que el automatismo implica de por sí pérdida de conciencia? La confusión surge del difícil discernimiento entre intelecto y conciencia. Durante el aprendizaje de un ejercicio, por ejemplo la dactilografía, la inteligencia debe dirigir cada movimiento, que por eso se hace lento y engorroso. Esta sollicitación externa favorece la aparición de la conciencia, pero no la implica necesariamente. Después de aprendido, la presencia de la inteligencia sólo sería un estorbo, por la sencilla razón de que su trabajo es mucho más lento: necesita descomponer la acción en partes y recorrerlas una por una, mientras que la función motriz las abarca simultáneamente. Pero no es ningún estorbo la presencia de la *conciencia*, sino todo lo contrario, porque ésta no interfiere el movimiento sino sólo lo presencia, a la manera de una iluminación adicional, incorporándolo a una totalidad vital más amplia.

La función intelectual puede objetivar el trabajo interior

³⁴ Jacques Maritain, *Metafísica de Bergson, freudismo y psicoanálisis*, Instituto de Filosofía, Universidad Nacional, Buenos Aires, 1938.

³⁵ *ES*, 11.

³⁶ Spencer, ob. cit.

de las otras funciones y el suyo propio. A esto llamamos introspección, y no equivale a conciencia. El personaje de *Los caminos de la libertad* de Sartre vive en permanente introspección; sin embargo, no recuerdo haber leído en los tres volúmenes la descripción de un solo momento descolante de conciencia. Esto es bastante coherente, porque, dada la desproporcionada preponderancia de la actividad mental en el protagonista, era poco probable una situación de equilibrio dinámico entre las funciones, necesario para el "bloqueo" de la acción inmediata que veíamos más arriba, lo cual es más probable cuando la relación entre las funciones es armónica. En cambio, el personaje de *La náusea* oscila frecuentemente cerca de un estado interior que no puede darse sin un exacerbamiento de la conciencia. Entre muchos otros momentos similares, se destaca la hermosa página en que el sujeto, sentado en una plaza, de pronto comienza a "ver" la plaza: una raíz de castaño, los árboles y todos los demás objetos en una patencia pura, desprovista de significado para él como sujeto, en una continuidad que no es rota por el trabajo utilitario de la mente. Menciono especialmente este pasaje porque es rescatado por De Waelhens en un apéndice de su libro *La filosofía de Martín Heidegger*³⁷, como traducción de la experiencia central de toda la filosofía de este autor, lo cual podría indicar que la filosofía de Heidegger es el análisis ontológico de la misma realidad de conciencia que Bergson estudia a nivel antropológico. En la descripción de Sartre, ¿por qué sobreviene la náusea? Porque al personaje no le ha sido dado un complejo de sentido superior en el cual pudiera asimilar su exceso de "ver". Lo que no puede asimilar, quizá debido a un déficit emocional, lo indigesta y le pro-

³⁷ A. De Waelhens, *La filosofía de Martín Heidegger*, trad. R. Ceñal C.S.I.C., Madrid, 1952, p. 375.

duce náusea. En este caso hay una "resistencia" al manipuleo intelectual de la realidad, pero falta el "a favor" de un segundo momento en que la nueva experiencia se incorpore a un todo más amplio, surgido de un empleo distinto del intelecto.

3. PERSONA.

Puede surgir una dificultad: si el "élan vital" es uno, ¿cómo se salva la individualidad de la persona? En este sentido, para interpretar correctamente a Bergson es necesario hacerlo siempre desde la idea de *duración*. Ésta es el tiempo de los seres vivos, esencialmente heterogéneo, constituido por la suma de creación que se va dando en cada instante, y en el que nada puede repetirse idéntico. La conciencia no es una cosa ya dada que se va manifestando, sino que en realidad se va auto-creando en su manifestación, o mejor aún, es el acto mismo de autocreación³⁸. Así entendido, cada acto de conciencia es tan radicalmente original que no tiene sentido preguntarse por su individualidad.

Pero en ese caso, ¿la existencia real de la persona en cuanto tal depende de su fortuita actualización? Comprender el tiempo como duración implica ya una toma de posición respecto de ese problema. La duración es para la conciencia, una e indivisible³⁹. Bergson insiste tanto sobre ello que pensar, como Deleuze propone en su libro *El bergsonismo*⁴⁰, que se expresa así sólo "por comodidad", es forzar un poco la interpretación. Lo que pasa es que aceptar esa indivisibilidad implica desde ya aceptar un yo subsistente

³⁸ ES, 11, 32; EC, 194; *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (*passim*; es la idea central del libro).

³⁹ Ens. sobre los d. inm. de la conc.; 2º tema.

⁴⁰ Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, PUF, París, 1968, p. 35.

en el sentido insistencial, y no sólo una estructura circunstancial. Bachelard lo entendió así, por eso rechaza directamente, en su obrita *La intuición del instante*⁴¹, la idea bergsoniana de duración porque parece presuponer "algo" que dura. La dificultad está en ese "algo". En realidad, lo que dura no es algo sino la duración misma, autocreándose; no una cosa sino un movimiento de autoposición; movimiento indivisible porque el pasado no es pasado en sentido verbal, no es una parte clausurada fuera de otra parte clausurada a la que llamamos presente. En sentido estricto el pasado *es*, está presente y se está creando en el presente, en indisoluble unidad viva. Por eso, un acto de conciencia involucra toda una historia actualizada y la modifica en su totalidad. En realidad, con cada acto consciente un hombre cambia de hecho todo su pasado; y no sólo como recuerdo, remordimiento, etc., sino por la efectiva modificación de los acontecimientos, en lo único que de ellos interesa a la conciencia: su sentido vital, su inserción en la totalidad. Esto descarta toda interpretación actualista, porque la duración no tiene agujeros: sólo admite grados de intensidad, y esa gradación no es cuantitativa sino cualitativa.

El problema se esclarece si se concibe a la sustancia como esencialmente dinámica, como autoposición, pero no dispersa en un tiempo espacializado sino con la unidad de la viviente, que es una unidad que no se da en el mundo de lo inorgánico y que por eso la inteligencia sólo puede comprender analógicamente. Podríamos resumir la posición de Bergson al respecto diciendo que sustancia es movimiento, pero el movimiento es indivisible. En este sentido creemos que lo expuesto, y toda la obra de Bergson, que es

⁴¹ Gastón Bachelard, *La intuición del instante*, trad. F. Gorbea, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1973.

tan íntimamente coherente, pueden constituir un aporte al desarrollo de la filosofía insistencial en su doble aspecto de dinamismo y permanencia.

BIBLIOGRAFÍA

(Además de los escritos de Bergson y de las obras citadas en las notas, mencionamos aquí sólo los trabajos consultados en relación directa con la elaboración de este tema).

- BARREAU, Hervé: *Bergson et Zénon d'Élée*, "Rev. Ph. de Louv.", 1969.
- CHEVALIER, Jacques: *Bergson*, Plon, París, 1948.
- FIGUEROA, Ernesto L.: *Bergson. Exposición de sus ideas fundamentales*, Univ. Nac. de La Plata, 1930.
- HART, Charles A.: *The thomistic concept of mental faculty*, The Catholic University of America, Washington, 1930.
- JASPERS, Karl: *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*, trad. L. Piossek, Sudamericana, Bs. As., 1967.
- JOLIVET, Régis: *L'intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique*, "Arch. de Phil.", vol. XI, cahier II, 1934.
- LEROY, Olivier: *La raison primitive*, P. Geuthner, París, 1927.
- LEERSH, Philipp: *La estructura de la personalidad*, trad. Serrate Torrente, Scientia, Barcelona, 1968.
- LEWIN, Kurt: *Dinámica de la personalidad*, trad. A. Álvarez Villar, Morata, Madrid, 1969.
- MARITAIN, Jacques: *Los grados del saber*, Desclée, Bs. As., 1947.
- QUILES, Ismael: *La persona humana*, Kraft, Bs. As., 1967.
- QUILES, Ismael: *Antropología filosófica insistencial*, Depalma, Buenos Aires, 1978.
- ROLAND-GOSSELIN, O. P.: *Essai d'une étude critique de la connaissance*, J. Vrin, París, 1932.
- RUSSELL, Bertrand: *El conocimiento del mundo exterior*, trad. M. T. Cárdenas, Fabril Editora, Bs. As., 1964.
- STEPHEN SPINKS, G.: *Introducción a la psicología de la religión*, trad. J. Colapinto, Paidós, Bs. As., 1965.
- TONQUÉDEC, S. J., Joseph: *La nature vivante et connaissante*, P. Lethelieux, París, 1962.

VIRASORO, Miguel Ángel: *La intuición metafísica*, Lohlé, Bs. As., 1965.

ZARAGÜETA, Juan: *La intuición en la filosofía de H. Bergson*, Espasa-Calpe, Lamadrid, 1941.

HUMANIZAÇÃO REFLEXIVO-CRÍTICA DO CONHECIMENTO DA VERDADE

*Uma contribuição gnosiológica à filosofia in-sistencial
de Ismael Quiles*

Dr. STANISLAVS LADUSÁNS S. I.

I. *Um esclarecimento introdutório.*

É uma criatividade de caráter humanista estupendo que distingue Ismael Quiles, um jesuíta e um dos maiores filósofos na América Latina hoje. Nascido na Espanha em 4 de julho de 1906, reside e atua desde 4 de março de 1932 na Argentina, pátria de tantos ilustres pensadores. Autor de 23 livros filosóficos e de inúmeros artigos especializados, elaborou uma síntese metafísica estruturada vigorosamente. Partindo da filosofia escolástica como base, há já 40 anos como este pensador profundo e fecundo encontra-se num diálogo permanente com a filosofia contemporânea e com o homem de hoje. Criou assim com tenacidade uma concepção filosófica original: in-sistencial. Baseada na interioridade humana como método, diferente do existencialismo, torna possível cientificamente a metafísica da pessoa e do encontro com o Absoluto.

Possuo o auto-retrato filosófico de Ismael Quiles, de data recente, ainda inédito e destinado a integrar un volume dedicado a filósofos ibero-americanos: *Rumos da filosofia atual na América Latina*¹. Conforme esta autobiografia intelectual, a “filosofia in-sistencial”, baseada na experiência do homem concreto, teve três etapas: 1ª) etapa racional (1938-1948), que se moveu dentro do horizonte básico racional da filosofia escolástica, embora com alguns novos elementos de integração — período de busca; 2ª) etapa in-sistencial (1948-1960), período de descoberta da “conexão que a experiência do próprio eu tem não só em relação com a transcendência em geral, mas também com os problemas fundamentais da filosofia” (*Auto-retrato*, p. 9); 3ª) etapa da integração da antropologia metafísica ocidental e oriental (Japão e Índia), que, iniciada em 1960 e continuada ainda hoje vigorosamente, contém elementos positivo-construtivos e críticos, trazendo contribuições valiosas quanto à idéia de filosofia, à filosofia da religião, à essência do homem e quanto à experiência mística (*Auto-retrato*, ps. 13-17):

Esta filosofia do ser e do destino do homem, filosofia humanizante, que põe em evidência a nossa vida interior, chegou a conquistar atualmente na Argentina uma importância especial e tem seus reflexos internacionais. Assim, a “Fundação Ser e Saber”, de Buenos Aires, organizou um amplo “Colóquio sobre a Antropologia Filosófica In-sistencial” de Ismael Quiles. A editora Depalma de Buenos Aires começou ao mesmo tempo a publicação das obras completas de Ismael Quiles, filósofo da interioridade e

¹ Além deste volume em preparação, está organizado o volume dedicado ao pensamento filosófico alemão de hoje: *Rumos da filosofia atual na Alemanha*, aguardando a publicação. Foi publicado o 1º volume de *Rumos da filosofia atual no Brasil*, Edições Loyola, São Paulo, 1976, p. 533.

dignidade humana, ressaltada grandemente do ponto de vista cristão pela encíclica "Redemptor Hominis" de João Paulo II². Por isso, a "filosofia in-sistencial" tem uma grande tarefa a cumprir no atual mundo desumanizado, que está insurgindo tragicamente contra o ser e a dignidade do homem. Este pensamento vivo e renovador deve ser difundido e meditado amplamente. Justamente, desejando contribuir filosoficamente para a promoção da "filosofia in-sistencial", bem diferente da "filosofia existencial", tenho a satisfação de oferecer uma modesta investigação gnosiológica, de inspiração tomista³. Seja ela uma homenagem sincera e fraterna no Brasil aos 40 anos do filosofar fecundo de Ismael Quiles, precisamente no ano de 1979, quando comemoramos o centenário da encíclica "Aeterni Patris" de Leão XIII, meditando em profundidade sobre a figura de Santo Tomás de Aquino, modelo inspirador, também hoje, de criatividade filosófica e de santidade de vida! O que significa isso, dirá com competência científica o I^o. Congresso Mundial de Filosofia Cristã, que comemorará o mencionado centenário na Argentina no mês de outubro de 1979.

² Já foi publicado o 1^o volume: *Antropologia filosófica in-sistencial*, 1978, Buenos Aires, p. 367. São os seguintes os próximos volumenes anunciados: *Pessoa humana*, *Introdução à filosofia*, *Filosofia e Religião*. Certamente, a mesma editora publicará mais alguns outros livros de Ismael Quiles, que tem alguma afinidade, em virtude da defesa da pessoa humana e sua dimensão transcendente, com a vasta produção humanista do Cardeal Karol Wojtyla, autor de cerca de 196 unidades em livros e artigos escritos. A sua obra principal é *Osoba i Czyn* — "Pessoa e agir" —, publicada em 1969 em Cracóvia, Polónia e traduzida do polonê para o inglês sob o título *The acting person* (ed. Anna-Teresa Tymieniecka, "Analecta Husserliana", vol. X, 1979, p. 367).

³ Numa forma mais desenvolvida esta investigação será publicada em "Filosofar Cristiano" (revista da Associação Católica Interamericana de Filosofia), número comemorativo do centenário da enc. "Aeterni Patris" de Leão XIII.

II. *Uma contribuição gnosiológica à “filosofia in-sistencial”.*

Esta contribuição gnosiológica refere-se apenas ao problema crítico fundamental do conhecimento humano, cuja solução é muito importante para a “filosofia do humanismo pluridimensional”, que diz, no fundo, a mesma coisa que a “filosofia in-sistencial”. A contribuição ressalta o caráter humanista do ato formal do conhecimento da verdade, consubstanciado na reflexão completa. Ela é naturalmente crítica. Revela 3 graus ou níveis da in-sistência gnosiológica. Por isso, o título da presente comunicação, em consonância com a “filosofia in-sistencial” (filosofia humanizante), é o seguinte: humanização reflexivo-crítica do conhecimento da verdade”. Ilustrará a forma gnosiológica da “in-sistência” ou interioridade, que tem suas dimensões em relação ao outro, ao mundo material e ao Absoluto.

Sendo pluridimensional, a gnosiologia tem em vista, antes de tudo, os pressupostos fenomenológicos da nossa reflexão crítica sistemática. Os dados da percepção sensorial e os dados dos sentidos internos iniciam o conhecimento humano, porém não o esgotam. Eles apenas concorrem, como a descrição fenomenológica do dado do conhecimento humano o evidencia⁴, para integrar a totalidade dinâmica do nosso conhecimento, que é uma estrutura heterogênea, na qual as atividades distintas estão rigorosamente relacionadas entre si, tendo com fim o conhecimento formal da verdade, que é um resultado da reflexão crítica. Além dos dados sensíveis dos sentidos externos e internos, nesta estrutura dinâmica figuram os dados inteligíveis, que constituem o nível superior do conhecimento humano. É o nível da

⁴ Veja esta descrição no meu artigo sobre a inteligência reflexiva em S. Tomás de Aquino, publicado na revista “Presença Filosófica”, 1974, São Paulo, ps. 42-44.

inteligibilidade. É, antes de tudo, a dimensão da abstração. A etapa subsequente é a reflexão. Ela produz como fruto o juízo.

Na simples apreensão, a adequação da mente à realidade (verdade) aparece como problemática: É assim como está apresentado o conteúdo inteligível pela simples apreensão ou não é assim? Este problema indica que o juízo não consiste no simples nexos dos dois conceitos do futuro sujeito e predicado, apresentado pela primeira operação da mente num conceito complexo, mas na afirmação ou negação de tal ou tal nexos, que é um resultado de uma reflexão crítica, exercida sobre o conteúdo complexo da simples apreensão. Surge, por conseguinte, a necessidade de submeter à análise crítica o juízo, isto é, a exigência de justificar criticamente o valor dos dados fenomenológicos. O problema, que surge, é um problema originado pela exigência crítica: é o problema crítico básico, sumamente importante hoje não só para a fundamentação da filosofia, das ciências matemático-experimentais e históricas, mas também do ponto de vista prático da fundamentação e orientação do nosso amar, avaliar, agir, ter e produzir técnico.

¿Como formular aquele problema crítico fundamental? De seguinte maneira: ¿O que é que garante o valor da crítica exercida sobre o conteúdo da simples apreensão? ¿O que é que garante no juízo a verdade da afirmação ou da negação?

Esta garantia encontra-se na reflexão completa. Esta reflexão é um dado fenomenológico, que nos prepara fundamentalmente para a questão crítica do conhecimento. Apreendemos reflexivamente a apreensão como apreensão do real, entendemos o entendimento como entendimento da coisa sob tal ou tal ponto de vista, pensamos o pensamento como pensante a coisa, a intenção como

intenção — referência do pensamento ao real. Examinando este dado pela introspecção, podemos descrevê-lo analiticamente da seguinte maneira na perspectiva da preparação do respectivo problema crítico: a reflexão completa é uma volta cognoscitiva da coisa conhecida anteriormente ao ato cognoscitivo da simples apreensão, descobrindo-o como cognoscitivo do real e nele a mesma inteligência como inteligência e, ao mesmo tempo, o sujeito último do conhecimento, que é o nosso eu, realizado cognoscitivamente na diversidade convergente de seus atos intencionais ou cognoscitivos. Esta humanização in-sistencial do nosso conhecimento resulta em virtude da consciência intelectual. Neste conhecimento consciente — consciência ciente — reflexão completa — revelam-se três dimensões críticas: 1ª) a dimensão da descoberta crítica da verdade; 2ª) a dimensão do conhecimento crítico da nossa capacidade de conhecer a verdade; 3ª) a dimensão do conhecimento crítico do nosso eu cognoscente e autoconsciente.

III. *A primeira dimensão crítica da reflexão completa: primeiro grau da "in-sistência" gnosiológica.*

A esta altura a investigação nos leva ao primeiro grau da "in-sistência" ou interiorização gnosiológica. A reflexão completa é crítica⁵. Refletindo sobre o ato da simples apreensão, a inteligência descobre criticamente a natureza noética ou cognoscitiva deste ato, isto é, conhece que o ato

⁵ S. Tomás de Aquino, *De ver.*, I, 9. Seus textos a respeito não se encontram sistematizados, mas estão dispersos em várias obras filosófico-teológicas, escritas à luz dos fins do século XIII. Além do indicado texto em *De ver.*, podem ser consultados ainda outros textos de S. Tomás: *De ver.*, I, 1-12 (toda esta questão disputada é importante); 2, 2, ad 2; 10, 8; 10, 9; 11, 12; 15, 1, 2; 17, 1; *S. theol.*, 1, 14, 1, 2; 1, 16, 2; 1, 17, 3; 1, 87, 1, 2, 3; *S.C.G.*, I, 59. *In Peri Herm.*, 1, 1, 2, 3. *In Sent.*, 17, 1, 5, ad 3. Para uma pesquisa científica mais vasta veja *Index Thomisticus*, de R. Busa S.I., Frommann-Holzboog, 1975, sec. II, vol. 18, ps. 255-258.

apreensivo é apreensivo da realidade. O ato apreensivo, prolongando-se ou voltando sobre si mesmo, conhece que conhece: impõe-se como cognoscitivo do real, como manifestativo do real, como dependente do real, que o influencia, determina, especifica. Por conseguinte, resulta a descoberta crítica da verdade, porque, manifestando-se a natureza cognoscitiva do ato apreensivo, resulta conhecida criticamente a conformidade do ato cognoscitivo à coisa, o que é precisamente conhecer criticamente a verdade. A verdade é a conformidade do ato cognoscitivo à coisa conhecida. Por isso, resulta em seguida, em virtude desta "in-sistência" gnosiológica interiorizante, como um fruto maduro da reflexão completa, o juízo criticamente garantido, determinado pelo real.

A garantia, pois, que o juízo apresenta, consiste no fato de que o juízo é resultado de uma reflexão sobre o conteúdo inteligível da simples apreensão, conhecendo que o ato apreensivo é apreensivo do real, isto é, descobrindo a verdade de tal ou tal ato apreensivo como fundamentada sobre a sua natureza cognoscitiva. Fica assim garantida a validade da crítica exercida sobre o conteúdo do ato da simples apreensão, pressuposto necessário da reflexão completa. O olho vê, mas não vê o ato da visão. Vê apenas o colorido. Quando o ouvido ouve, ouve o som, mas não ouve a sua audição. A "visão" intelectual é muito diferente do conhecimento sensitivo, porque em virtude do ato intelectual não só entendemos a coisa, mas também "vemos a visão", isto é, o ato intelectual prolonga-se e entende a si mesmo como intelectual: entende que entende. O ato intelectual atinge o objeto e atinge que atinge o objeto. Precisamente, neste auto-conhecimento (=conhecimento do ato cognoscitivo como cognoscitivo pelo mesmo ato cognoscitivo, transparente a si mesmo cognoscitivamente) consiste a possibilidade da garantia crítica do nosso conhecimento da verda-

de. “É assim” ou “não é assim”, “assim pode ser”, “assim não pode ser” do juízo verdadeiro é fruto de uma reflexão, que, criticamente acertada, manifesta a nossa presença perante a verdade conhecida formalmente como tal. Quando nesta interiorização a validade da crítica exercida sobre o conteúdo inteligível da simples apreensão é garantida, sabemos que sabemos. Quando falta aquela garantia, sabemos que não sabemos. A “in-sistência” intencional não chega então a seu efeito.

Esta reflexão, que precede o juízo, preparando-o criticamente, encontra-se em todo conhecimento da verdade, seja ele natural (espontâneo), seja metódico (científico), seja ele referido à realidade interior, seja também referido à realidade exterior ao sujeito. Nunca se dá o conhecimento formal da verdade sem reflexão completa, que manifesta não só a existência do ato cognoscitivo intelectual, mas também a natureza cognoscitiva deste ato, que consiste em captar o real, o ente, em descobrir que assim como está apreendido é ou não é, pode ser ou não pode ser. Assim a reflexão completa nos situa intencionalmente dentro da realidade e toma no seu dinamismo objetivizante, na subjetividade “in-sistente”, várias direções, produzindo várias categorias de juízos, criticamente constituídos.

Há processos, em que a reflexão completa se dirige sobre a apreensão intelectual e não sai da esfera intelectual, descobrindo a realidade do conteúdo inteligível apresentado. Originam-se assim os juízos necessários universais. Exemplo: o homem é racional.

Noutras vezes a reflexão penetra até o fantasmas que apresenta um dado sensível, descobrindo assim uma determinação objetiva — o “é”, que constitui o elemento necessário para produzir um juízo necessário singular: este homem é racional. O fantasma, neste caso, coloca em condições o intelecto para descobrir que assim como está

apreendido é, isto é, para descobrir o elemento necessário e inteligível, a fim de poder emitir o juízo. O intelecto não depende totalmente do dado sensível da imaginação, porque o “é” é descoberto somente pela faculdade intelectiva, manifestando-se assim o elemento necessário para pronunciar o juízo. É importante ressaltar aqui que resulta assim a justificação crítica do valor cognoscitivo do ato imaginativo e, por conseguinte, da mesma faculdade imaginativa — fantasia — como faculdade cognoscitiva a seu modo. Conduzida por este processo, em que o objeto sensível notifica o ato imaginativo e este a faculdade imaginativa, a inteligência descobre não só o valor cognoscitivo da imaginação, mas também o fato da subordinação desta faculdade sensitiva ao conhecimento formal da verdade.

Este mesmo processo crítico natural verifica-se também em relação a outros sentidos internos, que a análise fenomenológica manifesta. É o mesmo caminho da “insistência” cognoscitiva bem estruturado, que revela que os sentidos internos servem não só para a utilidade biológica da pessoa concreta, mas também para o conhecimento da verdade.

A reflexão completa vai às vezes, na interioridade crítica bem estruturada, além do ato imaginativo até o ato da percepção dos sentidos externos, para que possa descobrir o “é” da verdade. Exemplo: para que possamos saber se este homem — Pedro — está assentado, recorreremos ao serviço da visão ou do tato. Não basta imaginar para afirmar isto. É necessário que seja consultado o ato da percepção sensorial, para que o intelecto se encontre em condições de encontrar o “é” ou o “não é” e, em seguida, emitir o juízo contingente, afirmando ou negando. Neste processo o motivo para emitir o juízo não é o ato da percepção sensível consultado, mas, como no caso anterior dos sentidos internos, o “é” descoberto exclusivamente pelo intelecto, o ele-

mento necessário (Pedro, sendo assentado, por exemplo, não pode não ser assentado ao mesmo tempo, em virtude do princípio de não-contradição, norma última e geral auxiliar do conhecimento da verdade, sendo a sua norma última e universal principal a evidência objetiva, em virtude da qual é verdadeiro também o princípio de não-contradição). Este processo natural, interno no homem, patenteia o elemento necessário e, por isso, inteligível. Mostra também o valor cognoscitivo dos atos da percepção e, por conseguinte, dos sentidos externos —faculdades sensitivas— como cognoscitivas a seu modo. Por este processo espontâneo-natural (objeto sensível —ato de percepção— sentido externo) o homem adquire uma persuasão natural firme de que os sentidos externos —vista, ouvido, tato, olfato, gosto— são autênticas faculdades cognoscitivas e servem não só para a utilidade biológica do homem, mas também para o conhecimento da verdade.

Desta maneira a reflexão completa ou total exerce o controle crítico e encerra em si virtualmente a justificação do valor cognoscitivo dos atos dos sentidos internos e dos atos perceptivos dos sentidos externos, que são faculdades cognoscitivas inferiores. Elas concorrem naturalmente, numa subordinação impressionante, para auxiliar a nosso poder intelectual na descoberta da verdade, isto é, o colocam em condições de poder descobrir, como os casos indicados ilustram, que assim como está apresentado é ou não é produzir criticamente o respectivo juízo. Uma “in-sistência” gnosiológica maravilhosa! Pelo exercício espontâneo e natural das faculdades cognoscitivas, o homem tem uma persuasão pré-gnosiológica de que seus atos da sensibilidade interna, bem como os atos perceptivos possuem o valor cognoscitivo. O homem espontâneo, porém, não reflete metodicamente para saber expressamente de uma maneira científica como ele chegou a esta persuasão firme



sobre o valor cognoscitivo destes atos cognoscitivos e, por conseguinte, das respectivas faculdades sensitivas, isto é, dos sentidos externos e internos, que a descrição fenomenológica do conhecimento humano ressalta, procedendo conforme a metodologia: objeto sensível —ato sensível manifestado pelo objeto— faculdade sensitiva manifestada pelo ato. Fazêmo-lo criticamente agora à base dos dados fenomenológicos e chegamos assim a juízos críticos explícitos sobre o valor cognoscitivo dos nossos sentidos. Eles prolongam o alcance da reflexão completa. A unidade substancial do sujeito cognoscente sensitivo-intelectivo fundamenta esta continuidade entre os sentidos e o intelecto. Porém, só o intelecto é capaz de avaliar o conhecimento sensitivo, ressaltando o seu alcance natural, como também o seu próprio, superior.

Concluindo a presente articulação da pesquisa gnosiológica podemos estabelecer algumas asserções críticas, que caracterizam o 1º grau da “in-sistência”, humana do ponto de vista cognoscitivo. 1ª asserção: o homem não conhece a verdade senão exercendo a reflexão completa, porque é ela que descobre que o ato cognoscitivo é cognoscitivo do real e constitui assim criticamente o juízo. 2ª asserção: a verdade encontra-se formalmente só no juízo, porque o juízo não é senão o fruto da descoberta da conformidade do ato cognoscitivo com a coisa. 3ª asserção: o homem exerce naturalmente a reflexão completa, porque o homem conhece naturalmente a verdade, distinguindo este conhecimento dos estados mentais de nescidade, dúvida, suspeita, opinião, erro; segundo, porque, se a reflexão completa se realizasse só nos juízos reflexos, que deveriam examinar o valor cognoscitivo dos juízos anteriores diretos espontâneos, como alguns críticos do conhecimento humano exigem, deveríamos refletir, conforme esta lógica estranha, indefinidamente sem poder conhecer nunca a verdade, o que é a posição

cética falsa, inaceitável também para os que seguem a mencionada teoria do criticismo exagerado. 4ª asserção: a nossa reflexão crítica, efetuada metodologicamente, não constitui o começo do conhecimento crítico da verdade, porque este se dà naturalmente; aquela reflexão metódica constitui apenas o começo da gnosiologia pluridimensional. 5ª asserção: o homem é naturalmente crítico e não ingênuo, porque exerce naturalmente a reflexão completa. 6ª asserção: por conseguinte, o realismo gnosiológico revela na sua autenticidade filosófica que a “in-sistência crítica” é natural primordialmente e possui uma estrutura inegável.

IV. *A segunda dimensão crítica da reflexão completa: segundo grau da “in-sistência” gnosiológica.*

A primeira dimensão crítica da reflexão completa é referente à descoberta da verdade. A segunda dimensão crítica da mesma reflexão está em conexão com a primeira e leva-nos ao conhecimento da nossa capacidade de conhecer a verdade. Ressalta um novo grau da “in-sistência” gnosiológica.

Conhecendo a natureza cognoscitiva do ato intelectual, verifica-se na reflexão completa um aprofundamento simultâneo, enquanto se descobre a mesma inteligência, que se manifesta no seu ato e pelo seu ato como uma faculdade cognoscitiva da realidade. Há dois momentos importantes neste conhecimento da inteligência: um é concreto-intuitivo, outro — abstrativo.

Ao conhecer a verdade experimentamos concreta e intuitivamente a nossa inteligência pessoal realizada intencionalmente, isto é, como conformada neste ou naquele ato cognoscitivo concreto a esta ou aquela coisa. Este é o conhecimento existencial concreto de tal ou tal inteligência, isto é, a intuição da minha inteligência pessoal. Esta expe-



riência intelectual é uma intuição propriamente dita e como tal oferece, em virtude da presença da inteligência a si mesma no seu ato intuitivo, o máximo da infalibilidade humana.

Em seguida, elevando-se, deste dado concreto da intuição, ao abstrato, num processo noético de caráter indutivo, chegamos a conhecer a natureza mesma da nossa inteligência, isto é, a inteligência como faculdade cognoscitiva, feita não para criar a realidade inteligível ou para modificá-la, mas para conformar-se às coisas, para apreender o real. O homem espontâneo possui a persuasão natural disso. Somos naturalmente conscientes de que possuímos a capacidade de conhecer a verdade e de que a natureza desta capacidade —dom natural— consiste em descobrir o objeto pre-existente, em adequar-se ao real no sentido realista e não no sentido semi-idealista ou idealista. Esta persuasão natural (espontânea) manifesta-se de várias maneiras. Por exemplo: o homem pré-gnosiólogo manifesta claramente aquela persuasão quando distingue que ser inteligente não é a mesma coisa que ser intelectual ou culto. Ele distingue nitidamente entre intelectuais pouco inteligentes e intelectuais muito inteligentes, entre os “avoados”, que andam “com a cabeça nas nuvens” e “assentados” ou “ajuizados”, que se dirigem pelo real. O pré-gnosiólogo passando a ser gnosiólogo num tempo de maturidade intelectual, sendo fiel à sinceridade interior, não perde aquela persuasão realista em relação à própria inteligência, mas continua aceitando-a como legítima e fundamental para a reflexão filosófica. Há, porém, uma diferença. O homem espontâneo não possui a gnosiologia explícita da capacidade intelectual de conhecer a verdade. O seu conhecimento explícito refere-se ordinariamente às coisas de que julga e fala, sendo o conhecimento da capacidade intelectual apenas implícito. O gnosiólogo, concentrando-se sistematicamente sobre os da-

dos da consciência intelectual, adquire uma explicitação metódica daquela gnosiologia implícita rudimentar.

Há, pois, duplo conhecimento da nossa capacidade de conhecer a verdade: natural e científica. Este conhecimento é natural, quando o homem, conhecendo espontaneamente a verdade, atinge implicitamente a sua capacidade cognoscitiva. O homem possui um conhecimento científico da sua capacidade de conhecer a verdade, quando reflete metodicamente sobre o mencionado conhecimento implícito e o explicita ordenadamente, constituindo assim uma doutrina noética sistematicamente organizada. É precisamente o que estamos fazendo na presente investigação crítica, evidenciando que o conhecimento da natureza cognoscitiva da inteligência dá-se na reflexão completa juntamente com o conhecimento da natureza cognoscitiva do ato apreensivo do real. A inteligência é, pois, reflexiva: auto-transparente, aberta a si mesma, captando nesta auto-transparência, ao conhecer o real, o que ela é como faculdade cognoscitiva e elevando-se, em virtude disso, como já foi ilustrado acima, da intuição concreta da própria natureza ao juízo noético universal, que enuncia abstrativa e necessariamente o que a nossa inteligência é como capacidade.

É importante que a esta altura concentremos a nossa atenção perguntando: O que é propriamente a inteligência humana como faculdade cognoscitiva? Em que consiste exatamente a sua natureza cognoscitiva? Consiste na capacidade informativo-criativa, constituindo o inteligível em virtude de um juízo 'sintético a priori' a maneira kantiana ou numa capacidade de caráter diferente? É importante esta pergunta, insistimos, para que, filosofando sobre a inteligência humana noeticamente, a concebemos exatamente tal qual ela é realmente como poder e não a desumanizemos, exagerando ou deprimindo o seu alcance.

A reflexão fenomenológico-crítica sobre os dados da

reflexão completa evidencia claramente que a natureza noética da inteligência, manifestada pelo seu ato apreensivo, consiste mesmo em apreender o real, em captar o real, em conformar-se ao real e não em constituir, construir ou produzir o objeto inteligível. É esta a nossa inteligência: ela tende, no seu ato de conhecer, ao ente (real), para adequar-se ao ente sob tal ou tal ponto de vista. Ela tem a natureza própria que a caracteriza como faculdade. Examinando gnosiologicamente o dinamismo do conhecimento intelectual, descobrimos na nossa inteligência uma certa pré-disposição natural, uma certa pré-determinação apriorística transcendental. O seu objeto formal ou fim é o ente (o real): o que é. Não é outro o seu horizonte. A nossa inteligência está ordenada natural e radicalmente para o ente, como a vista para a cor, o ouvido para o som. Esta intencionalidade fundamental do nosso intelecto indica a sua abertura ilimitada: ele está aberto para conhecer tudo o que é de qualquer maneira. Quando conhece, conhece sempre sob esta perspectiva inteligível: refere sempre algo — alguma essência ou, melhor, algo de essencial — ao ser, base firme do nosso conhecimento perfeito da verdade. Saindo desta perspectiva, não conhecemos nada; seguindo a luz inteligível do ente, conhecemos a verdade. Nem o ente da razão (ente ideal) se opõe a esta concepção gnosiológica, baseada no exame introspectivo do nosso dinamismo reflexivo-judicial, porque o ente da razão recebe a denominação de ente precisamente em virtude de uma referência ao ente: só à luz do real (ente) entendemos o que é o ente ideal (não — real), como, por exemplo, “homem”, um conteúdo inteligível universal, abstraído deste homem concreto sensível (João), existe formalmente só na mente e não existe, nem pode existir como tal na realidade, na qual possui apenas algum fundamento. Também o possível entendemos à luz do real: o possível é

o que não é, mas pode ser, isto é, não repugna que exista. É o ente, pois, que especifica a nossa inteligência e fundamenta a nosso conhecimento da verdade. A inteligência, faculdade do ente, conhecendo a verdade, conhece necessariamente algo que é de qualquer modo. Quando não atingimos algo que é independentemente do nosso ato cognoscitivo ou, pelo menos, possa ser, não julgamos. Quando julgamos erradamente, corrigimos o erro, descobrindo o que é ou, pelo menos, possa ser. O real, pois, se impõe à mente e a determina como independente do ato cognoscitivo. Mesmo, quando pensamos o ato cognoscitivo, o pensamento pensado é algo diferente do pensamento que o pensa — pensamento pensante.

Esta é, pois, a nossa inteligência e não outra qualquer. Ela possui a sua especificação no “gravitar” para o ente. Desejando caracterizá-la melhor, podemos considerá-la como capacidade, numa síntese conclusiva, sob três pontos de vista: 1º) a inteligência pode ser considerada estaticamente, antes do exercício do ato cognoscitivo (por exemplo, durante o sono), isto é, como potência ainda não atualizada; 2º) a inteligência pode ser considerada dinamicamente como atualizada ou conformada à coisa no exercício concreto do conhecimento da verdade; 3º) a inteligência pode ser considerada abstrativamente, quando, partindo de uma intuição da inteligência pessoal (tal inteligência), conformada concretamente num ato cognoscitivo ao real (tal real), entendemos indutivamente a sua natureza cognoscitiva, obtendo assim um primeiro princípio noético: a natureza da inteligência (como tal) consiste em conformar-se ao real (como tal), em contemplar o real. Trata-se, pois, aqui de um verdadeiro processo indutivo noético: ao experimentar intelectualmente um nexó concreto da conformidade de uma tal inteligência (minha) a tal realidade, chegamos a entender, em virtude dessa intuição havida, com facilidade es-

pontânea (naturalmente) a natureza mesma deste nexu ou o nexu formal (o nexu necessário e, por conseguinte, universal), isto é, que é essencial a conexão da inteligência como inteligência com o ente no ato do conhecimento da verdade. Esta conexão consiste em conformar-se da inteligência ao real. A verdade, pois, não é senão a conformidade da inteligência com o real. A inteligência, portanto, é feita para conhecer a verdade, isto é, possui necessariamente a capacidade de atingir o que é independentemente do ato cognoscitivo. Precisamente por isso, a "in-sistência humana" não nos fecha noeticamente na imanência, mas está aberta à transcendência.

Nesta perspectiva impõe-se a pergunta: A capacidade intelectual constitui a causa do conhecimento da verdade ou somente uma condição necessária, que concorre para a explicação de sua possibilidade? É importante que demos uma resposta acertada a esta pergunta. Vimos já que não é a inteligência que produz o conhecimento da verdade. Ela produz só o ato cognoscitivo, que é entitativamente uma realidade psíquica espiritual, como isto resulta de um raciocínio que não desenvolvemos aqui, encontrando-nos no terreno noético e não metafísico. Na ordem intencional de conhecer —diferente— é o ente inteligível, que, manifestando-se à inteligência no ato cognoscitivo, produz efetivamente, em virtude da clareza inteligível que proporciona de uma ou de outra maneira, o conhecimento da verdade, que é reflexivo e crítico. Para conhecer a verdade é necessário conhecer que assim como está apreendido é ou não é, pode ser ou não pode ser. Por conseguinte, a inteligência não é a causa eficiente do conhecimento da verdade. Esta causa noética é o ente, em virtude da inteligibilidade que dele promana e que se impõe à inteligência, determinando-a objetivamente. Porém, sem a capacidade intelectual não se dá o conhecimento da verdade. Por isso, ela constitui um dos

requisitos últimos da possibilidade do conhecimento da verdade apenas como uma condição necessária.

V. *A terceira dimensão crítica da reflexão completa: 3º grau da in-sistência gnosiológica.*

Descobrimos a inteligência como faculdade cognoscitiva, encontramos apenas o sujeito próximo do nosso conhecimento da verdade. ¿E qual é o sujeito último deste conhecimento na ordem noética? Buscando a resposta a esta pergunta, devemos recorrer, num prolongamento da investigação crítica, aos dados — noéticos da nossa consciência intelectual. Fazendo isso, encontramos que o ato reflexivo, descobridor da verdade formal, manifesta, também na sua espontaneidade natural, o nosso eu como o último sujeito do conhecimento da verdade. A razão disto é que o conhecimento da verdade em cada um de nós não se dá senão conhecendo que o ato cognoscitivo da verdade é meu: sou eu que conheço a verdade, eu sei que sei. Conhecendo a verdade, o homem concreto experimenta intuitivamente o próprio eu como ator cognoscitivo, isto é, tem a consciência intelectual de si mesmo como centro conhecedor da verdade. É consciente de que é ele que é ciente. O conhecimento da verdade é acompanhado, pois, por um outro conhecimento — um conhecimento intuitivo de si mesmo. Não conhecemos a nós mesmos senão conhecendo algo. Nunca conhecemos só a nós mesmos. O ato cognoscitivo de algo envolve, na reflexão completa, o conhecimento do eu como sujeito cognoscente central. Desta maneira —conhecendo algo— o sujeito, de quem é o ato cognoscitivo reflexivo e o intelecto, volta a si mesmo descobrindo-se como cognoscente: é consciente de que é ciente e existente. Assim, pois, intuímos a existência do nosso eu pessoal. Partindo deste conhecimento intuitivo concreto, entendemos abstrativa-

mente, num processo indutivo noético que envolve a abstração formal, o eu em geral como sujeito humano cognoscente último: é a pessoa humana um ser racional capaz de conhecer a verdade, figurando como centro desta atividade.

Perguntamos agora: Constitui o nosso eu a causa do nosso conhecimento da verdade ou apenas a condição necessária última da possibilidade deste conhecimento? A resposta crítica a esta pergunta é que o nosso eu não constitui a causa noética do conhecimento da verdade, porque não depende dele efetivamente na ordem cognoscitiva de que se dê este ou aquele conhecimento da verdade, mas isto depende do ente inteligível que se manifesta e nos determina no conhecer. Por conseguinte, o nosso eu cognoscente constitui a condição última na ordem noética. Sem este eu não existiria o intelecto reflexivo, nem a consciência intelectual e ciência humana; não seria possível, por conseguinte, o conhecimento da verdade. O nosso eu constitui, pois, o último requisito da possibilidade noética do conhecimento da verdade, não como causa eficiente do conhecimento verdadeiro, mas apenas como condição necessária. Figura como causa eficiente do ato cognoscitivo como de uma realidade psíquica: num sentido entitativo, mas não intencional. Desta maneira resulta uma nova luz noética, que integra a compreensão da “in-sistência humana” sob o ponto de vista gnosiológico.

VI. *Conclusão final.*

Resulta, pois, ilustrada a humanização reflexivo-crítica do conhecimento da verdade como uma contribuição gnosiológica à “filosofia in-sistencial” de Ismael Quiles, empenhado a iluminar em profundidade o ser e o destino do homem. Em virtude da inteligência reflexiva, “in-sistencial”, revelam-se claramente três requisitos, que se integram estrutural-

mente, também do ponto de vista crítico, no nosso su ciente e consciente, o qual unifica tudo na ordem cognoscitiva e constitui a condição necessária última da parte do sujeito para que possamos conhecer a verdade, que implica necessariamente o sujeito cognoscente e o objeto conhecido no sentido realista. Aqueles três requisitos da possibilidade do conhecimento verdadeiro, proporcionados pela inteligência reflexiva, são os seguintes: 1º) o conhecimento da existência e, em seguida, da natureza cognoscitiva do ato cognoscitivo da simples apreensão complexa; 2º) o conhecimento da existência e da natureza apreensiva da inteligência, ligado indissolivelmente ao conhecimento da natureza apreensiva do ato cognoscitivo, que manifesta a natureza cognoscitiva da nossa faculdade intelectual; 3º) o conhecimento da existência e da natureza cognoscitiva do nosso eu, que se manifesta como sujeito cognoscente e consciente, unificando e integrando todas as partes a funções da estrutura dinâmica numa totalidade intencional convergente, em que harmonizam entre si as contribuições de caráter sensitivo, intelectualmente intuitivo, abstrativo e que se destina à conquista formal da verdade, a qual se descobre pela reflexão completa e se encontra no juízo. O nosso conhecimento da verdade é, pois, noeticamente pluridimensional em vários sentidos. Ela revela também que se dá algo de apriorístico e transcendental no conjunto das faculdades cognoscitivas, naturalmente coordenadas e subordinadas entre si. Esta estrutura, antes de ser dinâmica, é também permanente e estática, existindo para os fins do conhecimento da verdade. Porém, este “a priori” e este “transcendental” não possuem o sentido kantiano e kantianizante. Encontramo-nos no realismo crítico, que na sua autenticidade é natural. Não é, pois, a filosofia que cria a estrutura estático-dinâmica do conhecimento humano, como se ela fosse onipotente. A gnosiologia apenas nos oferece uma

sistematização fenomenológico-crítica, que constitui uma maneira culta e ordenada para afirmar o valor do nosso conhecimento, fundamentando assim a ciência humana na sua totalidade e o agir humano.

O humanismo é apenas antropocêntrico no sentido metodológico-gnosiológico. É teocêntrico do ponto de vista metafísico e ético. Isto, porém, exige investigações e argumentações ulteriores na perspectiva de constituir uma filosofia integrada do humanismo pluridimensional. A humanização reflexivo-crítica de conhecimento da verdade inicia fundamentalmente esta sistematização, que, partindo da interioridade do homem, ilumina o ser e a dignidade do homem em todos seus aspectos. Precisamente daí resulta a importância do filosofar persistente de Ismael Quiles para os tempos atuais tão unidimensionalizados: a "filosofia insustencial" é profundamente humanista e pluridimensional, transcendente em todos os sentidos do autêntico realismo.

EL IN-SISTENCIALISMO DESDE LA VERTIENTE DE LA CREATIVIDAD

RICARDO MARÍN IBÁÑEZ.

1. — Las *eternas preguntas* de la filosofía siempre revividas: ¿qué es el hombre?, ¿qué es el ser?, ¿qué es la verdad?, ¿qué es lo valioso?, ¿qué debo hacer?, admiten en cada época *nuevos enfoques* iluminantes de unos mismos problemas.

2. — El hombre contemporáneo vive abocado hacia el *futuro*. Desde la más modesta acción cotidiana hasta los más ambiciosos planes en el ámbito social, vivimos pendientes del porvenir. Tanto que el riesgo de olvidar el pasado y aun de acabar con él acecha las nuevas generaciones. Para el pasado, como decía Zubiri, no tenemos tiempo ni humor. El presente se vive en función de un futuro entre utópico y apocalíptico, que tiñe de negro los mayores logros actuales.

3. — Ante el futuro el hombre se encuentra como ante una página en blanco. Es el campo de sus sueños donde espera con su acción personal o colectiva realizar todos sus anhelos. Es el ámbito de la *libertad*. El hombre actual

tiene una viva conciencia de ella y la reclama con exigencias ilimitadas.

Sin llegar a la afirmación sartriana de que el hombre es su libertad y que somos absolutamente responsables de *todo* —él dirá que hasta de su mirada estrábica y de la guerra que no le gusta—, sin embargo, habrá que suscribir que necesitamos un lúcido reconocimiento del inmenso ámbito de nuestra acción libre, más allá de excusas y pretextos.

4. — El hombre es constitutiva o al menos consecutivamente, un ser de *acción*. Y la acción es el puente tendido entre el ser actual y el ser futuro, que aún no es. El hombre cuyo ser se le da hecho, que es por *naturaleza* hombre, y cuyo ámbito de acción se desenvuelve fatalmente dentro de las coordenadas de la condición humana, tiene, sin embargo, que estar forjando constantemente, sin remedio y sin excusa, su *personalidad*. Se encuentra instalado en la naturaleza humana como irremediable punto de partida, anterior a cualquier decisión personal, arrojado en la existencia, y sin embargo su peculiar *modo* de realizar la humanidad va a depender de sí mismo, más allá de lo que se confiesa o se cree.

Se han convertido en axiomas y normas de conducta indiscutibles, que cada cual debe “vivir y hacer su vida”, “realizarse” a su peculiar modo y manera, “expresarse plenamente”, construir su existencia y proyectarse en la vida pública y privada sin cortapisa alguna. Ya no se trata sólo de pensar y sentir libremente, sino de actuar en consecuencia. Mi *ser* irreductible e insobornablemente singular lleva como consecuencia mi *pensar* personalísimo y mi *actuar* original.

5. — No hay que extremar la contraposición entre ser y actuar, entre la clásica ontología y las modernas filosofías de la acción. El ser es *análogo* y siendo la última y radical raíz de todo aquello en lo que coinciden todos los entes,

sin embargo es también y simultáneamente aquello que les diferencia. El devenir es otro modo de ser.

6. — En el hombre el devenir se trueca en acción, de la que es autor y responsable. Gracias a la *acción* el ente humano se realiza, expresa, se planifica y se logra. El hombre es dueño de su acción, señor de sus actos, naturalmente de los que realiza en cuanto hombre.

7. — El hombre puede decir ante cada una de las acciones que brotan de su ser, de las que se siente responsable: es mía, la he hecho *yo*. El *yo* se patentiza como centro radical, fuente primera de nuestras obras y eje de nuestro ser, sujeto último de todos los juicios, de todas nuestras valoraciones y de toda nuestra conducta.

8. — Ese hontanar prodigioso del *yo*, es un *misterio* nunca del todo develado y por otra parte la más inmediata y elemental de nuestras evidencias. Un *yo* que trasciende, unifica y fundamenta cuerpo y psique, materia y espíritu. Yo que peso 75 kilos siento placer o dolor, quiero, creo, hablo, escribo y viajo, soy el mismo a lo largo del tiempo y en medio de la complejidad desconcertante de innumerales actos, que a pesar de todo son *míos*.

Entre la miríada de pensamientos y sentimientos, de propósitos y actividades, ese *yo* aparece, se revela y sustenta todas las dimensiones de mi ser.

La responsabilidad de nuestros actos se fundamenta en esta asombrosa capacidad de referirlo todo a la patente y a la vez desconcertante unidad de mi ser. El hombre tiene la capacidad de conocerse a sí mismo, de autognosis, de entrar en su propia intimidad. No sólo está en sí mismo —subsistencia—, sino que se conoce y posee a sí mismo, en un asombroso desdoblamiento gnoseológico que no rompe la unidad ontológica. Yo conozco que soy y que quiero realizar y realizarme, y entre el *yo* como ente y en cuanto

conocido, se da una identificación por una parte total —hecho elemental del cual se parte— y por otro lado eterna tierra por conquistar, secreto nunca del todo revelado.

9. — El hombre moderno ha adquirido una aguda conciencia de ser su propia *conquista personal*, de que su vida está en sus manos. Martín Heidegger llega a decir que la existencia precede a la esencia, lo cual es rigurosamente exacto desde el punto de vista de mi autorrealización personal, de lo que yo haya hecho con mis humanas virtualidades, en definitiva de las únicas que tengo que dar cuenta ante mí mismo, ante los demás y ante Dios. Hegel dice que ser es haber sido. La definición de lo que el hombre sea se cumple al hilo de la temporalidad.

10. — Para no pocos, con una visión unilateral, con ojos sólo para el devenir, el hombre es *historia*, pura temporalidad, es su historicidad y el único fundamento y explicación de su ser, es su libérrimo despliegue en el tiempo. Historia que para algunos será como un relato contado por un idiota, sin más sentido ni justificación que la pura facticidad.

10. — La condición humana es a la vez ontológica y ética, nos encontramos con un ser —el nuestro, el de cada cual— como un “factum” absoluto del cual partimos, que tiene su propia existencia y subsistencia autotrasparente, que existe en sí mismo, y se conoce a sí mismo al conocerlo todo, lo que Ismael Quiles designa como “in-sistencia”. Pero a la vez es un *proyecto de ser*, es algo que hay que hacer y rehacer y que con frecuencia se deshace porque es de suyo inacabado, inconcluso.

11. — Y estas verdades de siempre, hoy más agudamente sentidas, tienen en estos momentos una especial urgencia en el planteamiento de las preguntas antropológica, ontológica, gnoseológica y axiológica.

12. — Ya se ha convertido en una afirmación tópica que vivimos en un *mundo de cambio* y que el hombre ha de comprometerse con él, ser un agente de innovación. Se vive pendiente del *progreso* técnico que nos hace conquistar el espacio, recoger la voz y la imagen de cualquier punto del universo en nuestro receptor de radio y en nuestra pantalla de televisión, manipular el propio ente humano con los descubrimientos biológicos, y colocarnos cada día, al borde de nuestra aniquilación al desencadenar el poder diabólico de la energía nuclear. Trátese del *avance* tecnológico, de los *cambios* de valores, de las *crisis* generacionales o de las *revoluciones* sociales, tenemos la viva conciencia de que la condición humana, una y la misma —o no sería humana— está circundada de incertidumbres, oportunidades y perspectivas insospechadas que se modifican vertiginosamente. La visión apolínea, tranquila, de un mundo estructurado, acabado y armónico, cede campo a la concepción dionisiaca que surge ante nuestros ojos asombrados, incontenible y sin norma. Gana la pasión desbordada e incontrolada y el afán de *transformarlo* todo —porque no nos gusta—. Se subraya lo efímero, cambiante y se cierran los ojos a los elementos y aspectos esenciales y permanentes. El mundo de las letras, del arte, con sus creaciones incessantes, jugando a la sorpresa y a lo inesperado; el de la tecnología que apenas lanzado un producto busca su competidor, superador y aun aniquilador; el de la ciencia impulsada por un afán fáustico de saber que cuelga preguntas, en frase orteguiana, a las certidumbres más logradas, y que en busca de fundamentos niega y reniega las conquistas más firmes; todo nos impulsa a desvelar, a revelar la vertiente *creadora* del hombre.

13. — Hay hechos desconcertantes para la antropología y la sociología actuales. Las nuevas generaciones rechazan las conquistas trabajosamente logradas; los bienes más ten-

tadores —lujos, confort, comodidades— parecen desdeñarlos, y aunque haya exageración en la manifestación de este hecho, más verbal y gestual que efectivo, y aunque se enmascare su exacta significación, es indudable que hay que contar con esa repulsa generalizada.

Un saber que abruma, que apenas si da tiempo para aprender y repetir la agobiante cosecha lograda y no da pie para la expresión y expansión personal, mueve al desinterés y al rechazo. Un mundo de objetos tan valiosos en el plano técnico, científico e institucional que apenas si permiten una distante contemplación y un cuidadoso manejo para evitar su ruptura —como al niño con los juguetes valiosos— provoca el desdén. Una civilización de consumo que hace de cada cual un *pasivo* receptor de espectáculos, de bienes y servicios, provoca sólo exigencias multiplicadas, engendra actitudes irresponsables del puro consumidor a quien nada se le puede reclamar y deja un profundo vacío que es la consecuencia de dejar sin empleo las mejores capacidades humanas. Apenas hay posibilidad de proyectar nuestra vida sobre un mundo dominado por fuerzas impersonales y donde la capacidad de expresión y de decisión se alejan progresivamente.

Recuérdese cómo influyen en nuestra vida decisiones tan remotas como las de las empresas, sindicatos o trusts multinacionales o nacionales, que lanzan e imponen productos y precios, o las grandes potencias y bloques que deciden en el juego trágico de la paz y de la guerra, donde conviene a sus intereses.

Piénsese en los medios de información de masas, sobre cuántos influyen y cuántos tienen la posibilidad de utilizarlos, y la diversa situación sociológica del grupo de amigos, o de la vida familiar, donde todos se comunican y realizan en sus más hondas posibilidades.

Frente a ese panorama los jóvenes anhelan ser protagonistas, dejar su huella personal, *crear* un mundo propio,

aunque sea una minúscula isla desierta, dejando atrás a cambio, tal vez, un continente de copiosas riquezas.

La dimensión de la *creatividad* revela una faceta consustancial con el hombre a lo largo de la historia, pero adquiere especial gravedad actualmente. Por doquiera se patentiza un febril impulso en la búsqueda y en la forja del ser que cada uno es, del mundo que nos circunda, de la cultura, que a la vez nos alimenta y asfixia, y de las relaciones interpersonales y sociales siempre cuestionadas y que nos sumen en angustias de incertidumbre y naufragio.

14. — Para nuestro análisis son de especial interés los aportes de las ciencias. La reflexión filosófica puede y debe arrancar de nuestra cotidiana experiencia, que revela nuestro ser con su autoconocimiento y autoposesión —“insistencia”—, pero no se puede desaprovechar el dato científico que profundiza nuestras vivencias tras la elaboración reflexiva. Tiene singular valor la *investigación psicopedagógica y sociológica sobre la creatividad*, porque nos revela dimensiones del hombre antes menos cuidadas y facetas cuyo cultivo se declara hoy de especial urgencia y gravedad.

15. — El tema de la creatividad ha adquirido una especial resonancia en la segunda mitad del siglo xx. Una fecha clave es el discurso que J. P. Guilford dirigió a la American Psychological Association el 5 de setiembre de 1950, en el Colegio Estatal de Pensylvania. En él se lamentaba del olvido o al menos el descuido en que la investigación psicológica tenía este tema. Un solo dato era suficiente: tras examinar unos 121.000 títulos incluidos en la revista “Psychological Abstracts” encontró que sólo 186 se referían a la creatividad en un período que duraba 23 años desde la fundación de la revista.

16. — El mismo autor registra que desde el año 1930 hasta el 1955 la proporción de los libros que trataban la

creatividad era poco más del uno por mil, cifra que se dispara a partir de 1960 y que en el quinquenio de 1965 se ha sextuplicado. Y sigue el ritmo de crecimiento.

El tema de la creatividad se ha hecho tan popular que ya resulta difícil leer un libro, artículo o conferencia sin que aparezca el término como un recurso universal y hasta como una panacea de todos los males.

17. — Las investigaciones de Guilford, de Lowenfeld, de Mckinnon y de Torrance, por citar sólo algunas de las figuras cimeras de la creatividad, han destacado algunos rasgos característicos de la personalidad, de la conducta, de los productos y de los ambientes creativos. He aquí alguno de estos rasgos que pueden enriquecer la visión del hombre y su conducta, flancos a considerar por una filosofía "in-sistencial".

18. — Quizá el rasgo primero en el cual invariablemente todos coinciden es el de la *originalidad*. La originalidad implica respuestas únicas, iniciar nuevas sendas, rutas imprevisitas, novedosas. Naturalmente, si nos referimos a las obras y las personalidades cimeras de la humanidad, las que tienen vastas, hondas resonancias, las que crean escuelas, son pocos los creadores. Los que inscriben sus nombres en las páginas de los diccionarios no pasan de 1 o 2 por millón. Más, por otra parte, comprobamos que cada cual tiene su voz, su gesto, su faz y huella única inconfundible, patentes en sus obras. Lo cual es inevitable secuela de la individualidad irrenunciable de todo hombre. El obrar sigue al ser, y si no hay dos "mónadas" iguales como apuntaba el viejo Leibniz, tampoco hay dos conductas iguales.

19. — Cada ente humano (in-sistente) tiene ese *centro misterioso*, raíz ontológica, epistemológica y ética, a la que hay que acudir siempre de nuevo. Porque la acción sólo puede ser fecunda y personal cuando arranca de nuestra

propia realidad, conocida lúcidamente en sus recursos y limitaciones, y cuando se dirige como la flecha al blanco, hacia auténticos valores que si están de acuerdo con nuestro ser —con su irrenunciable originalidad— y con el orden universal, serán la vía segura de una *superación* a la que está llamada la condición humana. Recuérdense la norma pedagógica y ética de Píndaro: llega a ser lo que eres. Dejar su huella inconfundible es paradójicamente inevitable y difícil. *Inevitable* como proyección de lo que somos, y difícil, *arriesgado*, cuando se trata de alcanzar cimas más altas —más valiosas— en nuestro ser y en torno nuestro.

20. — El problema desde una dimensión psicopedagógica hasta la más honda reflexión filosófica, es el mismo. Es el desafío de conocerse y reconocerse a sí mismo, la valentía de aceptar sus propias limitaciones y la audacia para *trascenderlas*. Este desafío es la expresión de la aventura humana.

21. — Otro rasgo característico consiste en la *multiplicidad*, en la riqueza de las respuestas, en la capacidad de incrementar lo real con nuevos aportes. Los psicólogos hablarán de la *fluidez*. Ahí está latente el mandato bíblico de la parábola de los talentos. El hombre no puede detenerse en su acción quedando prendido y prendado del pasado, como la mujer de Lot convertida en estatua de sal a fuerza de mirar atrás.

Como registrará la axiología, el valor consiste en *superar* lo hecho. Detenerse es negar el valor. En el ámbito deportivo se ejemplifica agudamente esta situación. Nadie puede escudarse en las victorias pretéritas para restar tensión e ilusión a la contienda que se está desarrollando. La victoria se forja en cada instante, y muchas veces las glorias pasadas frenaron las presentes y las futuras. La autosatisfacción paralizante de lo ya logrado es un puro contrasentido en el ámbito de la virtud. La creatividad es por definición

una marcha sin descanso. El lema de toda personalidad creadora es: "aún falta mucho por hacer". Y más aún, "todo puede hacerse mejor".

22. — Otro rasgo característico de la personalidad creadora es la *flexibilidad* mental. El sujeto creativo enfoca la realidad desde múltiples puntos de vista, dispara su mente hacia mundos distintos, es capaz de comprender la posición de los otros, la fuerza de sus razones, y tiene habilidad para integrar dispares posiciones iniciales en la búsqueda de síntesis superadoras. La flexibilidad no hace sino traducir una elemental verdad ontológica: la realidad está orlada de innumerables *posibilidades*. Lo existente es sólo una de las múltiples alternativas posibles. La persona creativa se sitúa más allá de lo existente. Y si no es cierto que todo lo posible sea mejor, tampoco se puede negar que hay opciones inéditas superiores a lo actual. La flexibilidad obliga no sólo a contemplar la realidad desde atalayas insólitas, sino a *rehacerla* de modos distintos.

El *homo viator*, el hombre caminante, que hace camino al andar como decía Antonio Machado, más aún que se hace a sí mismo en su caminar, recibe una súbita iluminación bajo la luz de la creatividad.

23. — Parece que la creatividad sea un hecho minoritario circunscrito a unas llamaradas geniales que están en muy escasa proporción junto a una miríada de mediocridades. El hombre de la calle, el hombre vulgar, el "*man*" heideggeriano, el que dice lo que "se" dice, el que piensa lo que "se" piensa, el que lleva lo que "se" lleva, y el que hace lo que "se" hace, no es sólo mayoritario, sino una dimensión constitutiva de todo hombre.

Más grave todavía, parece que los momentos creadores son instantes cimeros como la crestería nevada de una cordillera que aparece de tarde en tarde. ¿Cómo puede servirnos una experiencia tan minoritaria y aun limitada a tan

reducidos momentos, para desvelar la condición humana aquí y ahora y darnos una faceta más —profunda, sintomática, reveladora— de esa gema iridiscente de inacabables reflejos, que es cada hombre?

24. — Sin embargo, hay una afirmación en la cual coinciden todos los investigadores. La creatividad es algo conatural a *todo* hombre. No conozco ni un psicólogo que lo haya puesto en duda. No se trata de esos momentos espectaculares, de extraordinario impacto, los que crean estilo y escuela; los que producen seguidores y detractores, en definitiva los que configuran la marcha de la historia y de un modo directo o indirecto gravitan en el presente. Guilford dirá que todos en algún aspecto, con más o menos intensidad, tienen capacidades creadoras, por lo común inéditas.

Innovación es todo lo que no sea meramente repetitivo. Y esto es una experiencia universal. Cuanto hacemos nos distingue de los demás, somos únicos, distintos, y con frecuencia distantes. La insobornable unicidad ontológica de cada ente humano, su in-sistencia, hace que su expresión sea inconfundible. La voz, el gesto, la escritura, nuestro comportamiento, los objetos que salen de nuestras manos, todo va recibiendo nuestra huella personal, irrepetible.

El mundo no quedó hecho definitivo de una vez, permaneció *abierto* para que el hombre lo cultivara, lo transformara y lo hiciera su propia morada al recibir el impacto de nuestra acción.

25. — La naturaleza lleva entrañada fulgurantes abismos inteligibles que laboriosamente vamos develando, verdades que modestamente hay que descubrir, conocer y reconocer; ante ella la actitud especulativa parece la única fecunda y coherente.

La huella humana aparece por doquier, en la silla en que me siento, la casa que me alberga, la pluma con que escribo, el avión que me desplaza de continente a continente o el

periódico que me informa de cuanto acontece en el mundo; todo son ideas realizadas, huellas del espíritu, espíritu objetivo, como diría Hegel. Creaciones grandes o pequeñas, formas solemnes o insignificantes, trascendentales o triviales, que el hombre está constantemente creando y recreando. Osborn, en su famosa obra *Imaginación aplicada*, dice que hasta la cocina es un campo cotidiano, incluso privilegiado, de incesantes innovaciones.

26. — El hombre *experimenta su ser*, recibe el choque ontológico, capta la existencia *con singular agudeza en los momentos creadores*. La angustia heideggeriana que pretende revelar la nada de un ser arrojado desde la nada en el horizonte de un ser evanescente, incierto y volcado a la nada, es una vivencia bastante menos frecuente que la experiencia estimulante de la creación. El hombre al empeñarse en la creación, al dar el ser, capta que *es*, actuando, produciendo. El “*cogito ergo sum*” cartesiano puede tener una formulación más incisiva y ontológica: ¡creando soy! y más aún: al crear me conozco y reconozco. Y sobre todo: al crear me creo y recreo.

En los momentos de pasividad, cuando renunciamos a comprometernos en la acción o cuando rehuímos la decisión y la acción creadora personal, parece que la vida se desarraiga, tenemos la impresión de alejarnos del ser, es cuando somos menos; contemplamos la vida como un espectador distante, lejos de existir. Comprometerse en la acción, crear, es no sólo ser, sino tener la viva conciencia de serlo.

27. — Para la creación no basta un mero desencadenar la acción, dar libre suelta a la expresión personal, irrepetible. En la creatividad aparece un constitutivo *axiológico*. Siempre que se hable de creación —frente a la destrucción— es preciso que algo valioso, no solamente nuevo o diferente haya aparecido en el mundo. La mera vigilancia, el hacer las cosas de modo distinto, si no entraña alguna mejoría,

no es suficiente como para designarla creadora. Cuando se habla de la originalidad como uno de los factores que revelan la creatividad, se apunta a algo que destaca por su cualidad, algo por lo que ha merecido la pena trabajar.

28. — Esta dimensión axiológica es posiblemente la que crea mayores problemas a la hora de entender el tema de la creatividad.

Por una parte, un ideal excesivamente rígido, un deber ser como un imperativo categórico, kantiano, con desdén de las exigencias reales, incluso cambiantes, cobra un aire deshumanizado, que será difícil de enganchar en la existencia. De esto saben mucho las nuevas generaciones.

El otro riesgo de la dimensión creadora está en convertir el ser en deber ser, el hecho en derecho, la experiencia en norma, el dato en valor. Se habla incluso de la autenticidad referida a la plena expansión y coherencia del propio ser (podemos hablar en este caso del auténtico ladrón, del perfecto drogadicto).

29. — La creación viene impuesta por la distancia entre lo que es y lo que estimamos debe ser. En el mundo, en sentido estricto, no hay problemas. Es el hombre el que los detecta al comprobar la sima entre lo que tiene y lo que quiere, entre lo que hay y lo que estima *debe* haber. No son un problema las desigualdades, si no se toma con una regla ideal la de la igualdad, ni consideran una mutilación no participar en la vida política, deportiva o cultural, todos aquellos que no lo incluyen en el ámbito de sus aspiraciones, y es una experiencia universal que quien más posee más anhela.

30. — Una de las técnicas más logradas para desarrollar el pensamiento creador es la conocida como "*problem solving*", la solución de problemas, y más aún la solución creativa de problemas, "*creative problem solving*".

El primer momento, el inicial, consiste en la capacidad de captación de deficiencias, fallos, insuficiencias, disfunciones, necesidades. Todos los investigadores de la creatividad han apuntado este rasgo de la personalidad creadora. Es lo que Guilford designaba como sensibilidad o capacidad para detectar problemas.

31. — Ya el viejo Platón en el Teeteto había subrayado el asombro como el fundamento de la sabiduría. Es la capacidad de extrañarse, de sentirse desconcertado ante las cosas, de hacer un salto ontológico, de distanciarse y de ver que lo que es así, pudo y puede ser de otra manera, de inquirir por los fundamentos que lo han hecho posible. Sócrates jamás descansará en ningún concepto dado: todos son motivos para una marcha que no acabará jamás. Nuestra in-sistencia reclama este distanciamiento para ser sí mismo y a la vez para captar el objeto, "ob-jectum".

32. — Una honda insatisfacción asedia todos nuestros logros. Sentimos que muchas cosas pueden *mejorarse*, que no sólo un ámbito de posibilidades circunda lo real, sino que algunas de ellas tienen un claro carácter de idealidades: son valiosas, *más valiosas* que lo real. La sensibilidad para los problemas que parece tan agudamente desarrollada en el hombre moderno, sólo tiene una fundamentación y justificación desde la vertiente axiológica.

33. — Detectado, delimitado y acotado el problema, con frecuencia mal formulado, tiene un segundo momento, tal vez más genuinamente creador: *La intuición de la solución* o soluciones posibles; cuantas más respuestas alternativas se obtengan, tanto mejor. Las técnicas modernas —recordemos, por ejemplo, el *brainstorming*— exigen, como regla metodológica, producir *la mayor cantidad posible de ideas*. Mientras se formulan los nuevos conceptos, toda crítica, toda evaluación está prohibida. Todos pueden dar pistas

y empujar el pensamiento hacia novedosas realizaciones. Luego, sobre esa enorme aportación de todos, se elaboran *criterios* que permitirán sopesar el valor de cada solución. Después habrá que luchar tenazmente con las resistencias materiales y personales, para que la idea se encarne en el mundo. El creador habrá sentido que la idea realizada ha ganado el perfil dramático de la existencia.

34. — Desde el punto de vista de la *autenticidad existencial* quizá no haya experiencia superior a la de crear.

Se habla de que la conducta del hombre no es auténtica cuando busca un premio a su acción, distinto de su acción misma, cuando la acción parece puramente instrumental, pretexto, camino sin valor, para alcanzar una meta.

Dejando los graves presupuestos éticos que supone esta afirmación, sin embargo, un principio educativo fundamental revela la superioridad de la acción que se hace por intrínsecos valores, por el goce de la acción misma. Recordemos los ejemplos del deporte, de las relaciones humanas interpersonales, de la contemplación artística o del juego. Parecen acciones que tengan la plenitud en sí mismas, que sean de suyo felicitarias y autotélicas, que no se hacen por otra cosa.

El artista siente el goce de la propia obra, se entrega, agota y quema en ella sus últimas energías. El deportista se extenua y llega a las situaciones límites donde la fatiga y el dolor no cuentan.

Es difícil, tal vez imposible, encontrar una acción realizada plena y conscientemente por el hombre sin ningún tipo de atractivo intrínseco y es improbable encontrar alguna desprovista de extrínsecas motivaciones; sin embargo, estos polos nos permiten enmarcar la humana acción en la escala que va de lo autotélico a lo heterotélico, pasando por todos los matices intermedios.

La experiencia de la creación es una experiencia de

ser y obrar, de pensamiento y valor. La acción resulta *auténtica* por su intrínseca y profunda motivación y por la connaturalidad más honda con el ser que cada uno es. La creación, por sencilla que sea, es una vía para lograr autenticidad personal.

35. — Ser, conocer, el valor y la acción son las grandes cuestiones de toda la filosofía.

En el hombre, desconcertante microcosmos, hay una *experiencia* inmediata del ser en sus múltiples modalidades; tanto del ser material que somos por nuestra condición de existencia encarnada, de nuestra coesencial corporeidad, como de nuestra dimensión espiritual, y sin embargo la aclaración y forja de nuestra condición corpo-espiritual, es una *conquista* y un compromiso personal.

36. — Pero a la vez nuestra experiencia de ser es una experiencia de un ser *limitado*. Tenemos conciencia de nuestros límites que sentimos como una dolorosa mutilación. Lo cual nos lleva a buscar anhelosamente una *fundamentación trascendente*. La contingencia de nuestro ser, reclama un fundamento total, absoluto. Nos sentimos la cima de la naturaleza, dueños de toda la creación y, sin embargo, una insuficiencia total muerde, roe y desintegra nuestros momentos de más orgullosa plenitud. Pero no basta con esta experiencia primera de contingencia-absoluto. Su explicación aclaratoria es una *aventura* que desemboca en heterogéneas respuestas. Cada cual ha de forjar o asumir las cuestiones definitivas.

37. — Pero aparte de esa captación ontológica última, nuestra condición reclama a los demás entes mundanos y a los demás hombres para vivir y pervivir. En un movimiento dual y complementario, necesitamos *entrar* en nosotros mismos para ser señores de nuestra vida y evitar la dispersión desintegrante que puede llegar a la negación

de nuestra personalidad, y a la vez es inevitable *salir* de nosotros mismos, proyectarnos hacia el mundo, hacia los demás, hacia la sociedad y la cultura, para alimentar nuestro ser y aun para que sea posible.

38. — Contacto con el mundo y con los demás, que tienen una *inmediatez* más allá de complicados procedimientos discursivos. Somos en nosotros mismos (in-sistencias), en el mundo "*In-der-Welt-sein*", y con los demás "*Mit-sein*", como dice Heidegger. Tenemos que hacernos *haciendo y rehaciendo* el mundo que nos circunda e influyendo en el prójimo que da sentido a nuestra vida. Nuestra acción es transformadora, modificadora. Forjamos nuestro ser, *creando* nuevos modos de ser en torno nuestro.

39. — La *experiencia del ser* se nos da en su momento más agudo en nuestra *acción*, que si no siempre es *creadora*, difícilmente deja de serlo en algún modo y medida. Acción y pasividad, innovación y repetición, creación y rutina son dos polos de un continuo en el cual se inscribe la expresión de nuestro ser. Se trata de diferencias de grado y difícilmente nuestra conducta deja de participar de ambas. La pura pasividad no se da en los entes materiales ni en sus momentos más estáticos. Materia y energía ya no responden a las fáciles contraposiciones clásicas. Y para llegar al acto puro hay que ascender hasta Dios.

40. — El hombre es dueño de su acción cuando obra "*qua tale*" humanamente. El in-sistente no sólo es empujado desde fuera. Gracias a su autoconocimiento y autoposesión es al menos parcialmente dueño de su acción, es fuente y responsable de lo que hace. Planea sus creaciones en función de sus objetivos, de los valores que imantan su acción y le incitan a elegir por su mayor o menor atractivo, si bien dejan intacta su libertad para que decida en función de su ser y de las relaciones con lo demás y los demás. Que

en definitiva el valor no es más que la prolongación ideal de sus dimensiones ontológicas a la vez más profundas e insuficientes.

Al actuar, y más aún al *crear*, el hombre tiene una *experiencia radical ontológica, gnoseológica y axiológica*. En los instantes en que creamos algo tenemos una viva experiencia aguda del ser al que captamos inmediatamente en nosotros y fuera de nosotros mediante una intuición intelectual de la que arranca los posteriores razonamientos. Empujados por nuestra menesterosidad radical, necesitamos superarnos y superar nuestro entorno, hacernos y rehacernos —en ocasiones deshacernos— para elaborar nuestra propia biografía y forjar nuestro personal modo de ser, dentro del ámbito sin fin de las humanas posibilidades y contribuyendo a la historia universal.

41. — “Conócete a ti mismo” es el gran precepto con acento ético que resuena a lo largo de más de dos milenios. Pero “conócete” lleva implícito el conocer a los demás y lo demás, y hasta la trascendencia, y conocer mi ser y sus relaciones lleva a captar nuestra *necesidad de acción*, de realizarnos, de realizar el *proyecto* siempre inacabado de nuestras vidas, de *encarnar los valores*, haciéndonos, al hacerlo todo más valioso, de comprometernos en una tarea siempre superadora, en una empresa de *ser más*, de verdad, de autorrealización y realización del máximo axiológico posible.

42. — Esas tres vertientes, ontológica, gnoseológica y axiológica, tienen una especial relevancia en los momentos *creadores* —que en cierto modo lo son todos— y deben ser explotados por una filosofía in-sistencial, en orden a un más pleno conocimiento y forja del hombre que se nos presenta con los problemas de siempre, pero que gana hoy singulares perfiles en un mundo en cambio vertiginoso, sometido a

sacudidas, crisis y revoluciones imprevistas y hasta imprevisibles, que van a requerir —requieren ya— el ejercicio cotidiano de las mejores capacidades de actualización, renovación y creación.

EL TEMA DE LA AUTOMORFIDAD EN EL PLATONISMO ALGEBRAICO

El saber de sí, la in-sistencia como logos, la primera del hombre, implica la conciencia del ser en cuanto ser como fundamento de la in-sistencia interna.¹ La filosofía in-sistencial, problema que nos ocupa en este coloquio, se inscribe a sí misma en la tradición de los pensadores que hicieron del círculo delico en principio, fundamento de su filosofía. Según esta tradición, conocer implica conocerse, y conocerse implica conocer el ser en cuanto tal. La experiencia humana llega a ser "experiencia de la conciencia", y ésta, "experiencia metafísica". Este camino del saber filosófico descubre y atraviesa dos distinciones: la primera consiste en la separación del sujeto y del objeto que se da en la experiencia del conocimiento, donde sujeto y objeto se encuentran; la segunda distinción se da en el fondo mismo de la experiencia, como separación entre el individuo —el sujeto— como lo particular

1 Cf. Israel Quera, *Platonismo algebraico*, 1ª ed., Madrid, 1973, p. 27.

2 Cf. I. Quera, *ibid.*, pp. 23 y 24.

EL TEMA DE LA AUTOCONCIENCIA EN EL PLATONISMO ALEJANDRINO

JOSÉ PABLO MARTÍN.

“El saber de sí, la in-sistencia como logos o conciencia primera del hombre, implica la conciencia del ser en cuanto ser, como fundamento de la in-sistencia misma”¹.

La filosofía in-sistencial, problema que nos ocupa en este coloquio, se inscribe a sí misma en la tradición de aquellos pensadores que hicieron del oráculo delfico un principio fundante de su filosofar. Según esta tradición, conocer implica conocerse, y conocerse implica conocer el ser en cuanto tal. La experiencia humana llega a ser “experiencia de la conciencia”, y ésta, “experiencia metafísica”². Este caminar del saber filosófico descubre y atraviesa dos disyunciones: la primera consiste en la separación del sujeto y del objeto que se da en la experiencia del autoconocerse, donde sujeto y objeto se encuentran; la segunda disyunción se da en el fondo mismo de la autoconciencia, como separación entre el individuo y el infinito, entre lo particular

¹ Cf. Ismael Quiles, *Filosofía, autorrealización e insistencia*, en *¿Qué es la filosofía?* (Buenos Aires, 1973), p. 87.

² Cf. I. Quiles, ob. cit., ps. 86 y s.

y lo universal, y que se trata de trasponer en la experiencia metafísica.

El tema de la autoconciencia, pues, se ha visto desde los orígenes expuesto a una doble aporía: por una parte, la aporía de la distinción entre sujeto y objeto que todo conocimiento implica; por otra parte, la aporía de la individualidad del *nous* que debe perderse a sí mismo en la universalidad del ser para conocerlo.

El objeto de estas reflexiones es aportar algunas memorias para la historia de la filosofía del *gnóthi seautón*, especialmente en lo que concierne a la segunda disyunción mencionada, es decir, aquella que separa la particularidad del conocer respecto de la universalidad de lo conocido.

1. — Por *platonismo alejandrino* no se entiende aquí un sistema determinado de filosofía, sino aquella región amplia y compleja de la historia del pensamiento donde florecieron pensadores medioplatónicos, judeohelenistas, gnósticos, cristianos y neoplatónicos, todos los cuales trabajaron filosóficamente la tradición socrática del “conócete a ti mismo”³. Una pregunta esencial guiará nuestros pasos: el “conócete a ti mismo”, ¿alude a la sublimidad del hombre que se autoconoce, alude más bien a su indigencia, o, por fin, alude a ambas cosas a la vez? Dicho de otra manera: el precepto délfico, elaborado por estos filósofos, ¿tiene por función destacar la identidad entre *nous* particular y *nous* universal, o marcar la diferencia?

2. — En sus orígenes históricos el precepto délfico tenía a marcar los límites del hombre en un contexto religioso, acercando las connotaciones del *gnóthi seautón* a las de

³ Para tal estudio es de gran utilidad la obra de Pierre Courcelle, *Connaies-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard*, 3 vols. (Paris, 1974); particularmente el primer volumen, cuyo tema es “Histoire du précepte delphique”. Se puede ver también para el ámbito griego la obra de H. Parke y D. Wormell, *The Delphic Oracle*, 2 vols. (Oxford, 1956).

otro precepto délfico gemelo: *medén ágan*, “nada demasiado”. El sentido era religioso: “conoce que *no* eres dios”⁴. Este sentido permaneció cuando Sócrates traspuso el precepto en el nivel filosófico: convenía saber que no se sabía como condición para empezar a filosofar. Éste es el mismo sentido de la ironía de Aristófanes cuando alude a los filósofos cuya sabiduría consiste en saber que ignoran⁵.

3. — Sin embargo, el camino del *gnóthi seautón* en el platonismo habría de adquirir otro curso. Ya Platón considera como último objeto del conocimiento de sí el reconocimiento de la parte superior del hombre, es decir, de su divinidad⁶; poco a poco la tradición platónica y estoica habrían de dar este sentido positivo al precepto délfico, como discernimiento en el hombre de su parte superior⁷. Sin renegar de sus orígenes socráticos, en los que el autoconocimiento significaba una superación de la ignorancia, se despliega entre gnósticos, literatura hermética y neoplatónicos, la idea de que en el autoconocimiento el hombre salva su verdadero ser, al reconocer la dignidad de su origen y de su substancia.

4. — El gnóstico *Himno de la perla* contrapone claramente el “olvidé que era hijo de reyes” del v. 33 al “recuerda que eres hijo de reyes” del v. 44⁸. El olvido, que es descenso por la escala de los entes materiales, se subsana

⁴ Textos y bibliografía en la obra citada de Courcelle, ps. 12 y s.

⁵ Aristófanes, *Nubes*, v. 840.

⁶ Ver Platón, *Primer Alcibiades*, 132 c-d.

⁷ Cf. Courcelle, ob. cit., ps. 19-38.

⁸ Traducción de F. García Bazán, *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico* (S. Antonio de Padua-Buenos Aires, 1978). El texto citado del *Himno de la Perla* es solamente un ejemplo. Mayor desarrollo del tema se puede ver en Hans-Martin Schenke, *Der Gott "Mensch" in der Gnosis* (Berlin, 1962). Sobre la autoconciencia entre gnósticos, se puede ver en especial J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épîtres de saint Paul* (Louvain-Paris, 1949), y H. Leisegang, *Dieu au miroir de l'âme et de la nature*, “Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse”, 17 (Paris, 1937), 145-171.

con el reconocimiento o gnosis de la propia dignidad pneumática. Recordemos todavía un pasaje del citado *Himno*: “y puesto que no recordaba su dignidad (del vestido de luz que había abandonado) ya que en mi infancia había abandonado la casa de mi padre, de improviso, como los enfrentara (a los tesoreros del palacio), el vestido me pareció como un espejo de mí mismo. Lo vi todo entero en mí mismo, y a mí mismo entero en él, puesto que nosotros éramos dos diferentes y, no obstante, nuevamente uno en una sola forma”⁹. Filosóficamente, esta penetrante idea gnóstica significa que el alma superior particular es reflejo del alma o espíritu universal, y que no se reintegra a ésta hasta tanto se unifique con el propio reflejo o idea que de sí tiene. Más aún, podría decirse que en esta idea gnóstica se tiende a superar por el mismo acto las dos disyunciones de que se ha hablado antes: la que separa el sujeto y el objeto en el conocedor, y la que separa la particularidad y la universalidad del conocer; el conocerse a sí mismo es el mismo acto que reintegra a la fuente del ser el intelecto particular. Los textos del Himno de la Perla, que difícilmente puedan ser llamados platónicos en sentido propio, anuncian la dirección de las especulaciones alejandrinas sobre la autoconciencia, como lo testimoniará toda la literatura gnóstica.

5. — En los textos herméticos se mantiene invariablemente, como en los gnósticos, la interpretación positiva del precepto délfico: el hombre debe saber que es *athánatos*, divino, inmortal. El “conócete a ti mismo” encierra una doble oposición: el conocimiento que es fuente de perfección, se opone a deseo-pasión que es fuente de degradación hacia la materia; y el “ti mismo” encierra la oposición del hombre interior a la exterioridad del cosmos material. “Que

⁹ F. García Bazán, ob. cit., 311.

el que tenga intelecto de sí se reconozca inmortal", dice el *Poimandres*, 18, agregando: "y que sepa que la causa de la muerte es el éros"¹⁰. El hombre que "*tén somatikén aísthesin katalipón, heautón gnorízei...*"¹¹ descubre su propia estatura divina al alejarse de la materia. Al término de la Revelación, el Hijo conoce a sí mismo y a su Padre: "*égnos seautón kaí tón patéra*"¹². El conocerse a sí mismo implica el des-conocimiento (también en el sentido de desprecio) de toda la apariencia sensible y corporal, y el reconocimiento de la propia *syggéneia* o congeneidad con dios. El hombre llega a conocer que ha sido engendrado dios, hijo del uno", "*hóti theós péphykas kaí henós païs*"¹³.

6. — Plotino, para hablar brevemente de él como gran representante de los neoplatónicos, hace del autoconocimiento un momento esencial en el camino filosófico propiamente dicho. El verdadero conocimiento de sí, sin embargo, no se adquiere por los sentidos o por el conocer discursivo, sino que se logra cuando el alma ha remontado el camino hacia el *nous* y allí ha reconocido su propia fuente¹⁴. Plotino corona de manera explícita y sistemática lo que podría llamarse la filosofía positiva del precepto socrático, según la cual el sabio, conociéndose, conoce la dignidad divina de la inteligencia escondida en él, y por este camino llega a la contemplación estática donde no hay ya movimiento.

7. — En lo que se ha denominado platonismo alejandrino existe otra interpretación del precepto délfico, que los estudiosos contraponen generalmente a los anteriores:

¹⁰ Cf. *Corpus Hermeticum*, I, ed. Nock-Festugière (Paris, 1945), p. 13.

¹¹ Cf. *Corpus Hermeticum*, II, Hermes, 13, 10, p. 204.

¹² *Ibíd.*, Hermes, 13, 22, p. 209.

¹³ *Ibíd.*, Hermes, 13, 14, p. 206. Ver el comentario de P. Courcelle, *ob. cit.*, ps. 75 y s.

¹⁴ Cf., por ejemplo, el tercer capítulo de Ennéada V, y en especial, lo ya expresado por F. García Bazán en este coloquio, bajo el título *Plotino y la filosofía in-sistencial*.

es la de Filón. El objeto del autoconocimiento deja de ser la congenieidad divina y se convierte en la nulidad, "ou-dénenia", propia de la creatura. Cuando el hombre mira hacia adentro, se dice, lo que ve es el vacío. El hombre debe conocerse como nada frente al ser. Es evidente la irrupción en la historia del precepto délfico de una nueva perspectiva religiosa, pero diversa de la griega. Este tema ha llamado la atención de los especialistas repetidamente. Norden había supuesto influencias de Posidonio en el tratamiento filoniano del "conócete a ti mismo"¹⁵, pero los textos conocidos de Posidonio no logran absolutamente explicar los desarrollos filonianos, como bien lo vio Heinemann, quien destaca por primera vez esta oposición entre lo que aquí se ha llamado una interpretación positiva y una interpretación negativa o religiosa del precepto délfico¹⁶. Otros críticos han reiterado este juicio, como Jonas¹⁷, Mühlenberg¹⁸, etc., destacando el sentido inverso de ambas lecturas.

8. — Veamos de cerca, en los textos del alejandrino Filón, cuál sea su doctrina sobre la "autoconciencia". Es verdad, en primer lugar, que existen numerosos textos del filósofo en los cuales, interpretando alegóricamente las leyes mosaicas, descubre el precepto fundamental para toda crea-

¹⁵ Ver E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* (Leipzig, 2, 1929) ps. 85-87. Ver también P. Courcelle, *Philon d'Alexandrie et le précepte delphique* = *Philomates. Studies and essays in the humanities in memory of Philip Merlan* (1971), 245-250.

¹⁶ Cf. I. Heinemann, *Poseidonios Metaphysische Schriften* (Breslau, 1921), vol. I, ps. 69-72. Más sobre esta controversia, en el importante estudio de A. Nazzaro, *Il gnothi seauton nell'epistemologia filoniana*. = "Annali della Facoltà di Lett. e Filos. della Univ. di Napoli", 12 (1965).

¹⁷ Cf. H. Jonas, *Gnosis und Spätantiker Geist* (Göttingen, 1954), II, p. 106, y el comentario de A. Nazzaro, ob. cit., ps. 55-58.

¹⁸ Cf. Mühlenberg, *Das Problem der Offenbarung in Philo von Alexandrien*, "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche", 64 (Berlin-New York), 1-18.

tura: conoce tu nada y la omnipotencia de Dios¹⁹. Pero nos quedaríamos a mitad de camino si entendemos así a Filón, y pasaríamos por alto este primerísimo testimonio de la doctrina de la autoconciencia y de la complejidad y riqueza que ella habría de significar en la cultura de Occidente. Testimonio que es a su vez un antecedente privilegiado para la historia del concepto de "persona". Todo el tratado *De migratione Abrhami* es una parábola estupeficiente del *itinerarium* del espíritu humano desde la apariencia hasta el ser. Lo que Abraham debe abandonar, en la interpretación alegórica de Filón, es su cuerpo, su sensibilidad, su lenguaje. Tres grados del desprendimiento previo para lograr el gran desprendimiento, el de sí mismo, que presupone el haberse encontrado antes a sí mismo.

9. — Expongamos solamente uno de los textos más significativos. Dice así el *De migratione*, 194-195: "Éste es el modo como el intelecto cambiando gradualmente de lugar llegará hasta el padre de la piedad y de la santidad. Su primer paso es dejar de lado la astrología que le ha inducido a considerar al mundo como dios supremo, y no como obra del Dios supremo, y que los movimientos y revoluciones de los astros son las causas de la desgracia y de la prosperidad de los hombres. El siguiente paso es abocarse al estudio de sí mismo y filosofar sobre lo que acontece en la propia casa, sobre lo concerniente al cuerpo, a la sensibilidad, a la palabra, y llegar a un conocimiento acorde con la expresión del poeta: todo cuanto de bueno y de malo se ha producido en tus habitaciones". En tercer lugar, abriendo el camino

¹⁹ Ver los textos de Filón: *De specialibus legibus*, I, 10-11; 41-44 y 263-266. En estos pasajes Filón comenta textos del Antiguo Testamento que se refieren a la circuncisión, a la prohibición de venerar imágenes y, por fin, a las abluciones y aspersiones rituales. En todos estos ritos el exégeta descubre la figuración del propio conocimiento que debe haber en todo hombre antes de adorar a Dios.

que parte desde sí mismo, y con la esperanza de conocer a través de él al Padre del Universo, difícil en extremo de adivinar y conjeturar; adquirido ya un conocimiento profundo sobre sí mismo, pronto llegará a conocer también a Dios, siempre que no permanezca en Harán, vale decir, en los órganos de los sentidos, y se encuentre en cambio en sí mismo; porque si el intelecto se mueve todavía en el ámbito de lo sensible más que en el de lo inteligible, es imposible que avance hacia la contemplación del que es”.

10. — Este importante pasaje desarrolla una idea persistente en los escritos del filósofo, que puede esquematizarse así²⁰:

a) Todo conocimiento comienza por los sentidos. La pertenencia al mundo es una realidad natural del hombre. Pero ese mismo “kósmos” al que el hombre pertenece devela su racionalidad o “logicidad”, mostrando en el cielo, es decir en la parte superior que refleja las ideas inteligibles, el resplandor de una Inteligencia universal. El hombre transmigrante, Abraham, no debe detenerse aquí. Adorar los astros es el símbolo de la pérdida del camino. Abraham deja Caldea, patria de los astrólogos. ¿Hacia dónde? Hacia sí mismo.

b) El segundo momento del camino es de suma importancia. Cuando el hombre reingresa a su propia morada, debe llegar a su propio centro, el *nous*. Pero antes de llegar a él existen tres regiones propias que se debe dejar atrás: el cuerpo, los sentidos, la palabra. El dejar atrás no significa negar, sino discernir, como dice Filón, “quién es el que manda y quién el que obedece”. Evidentemente el gobernante, el Hegemonikón en el hombre, es su propio *nous*. Una vez que se ha llegado a este momento, vuelve a plan-

²⁰ Otros pasajes que se puede consultar sobre este tema son: *De migratione*, 8; ibíd., 13; ibíd., 185; *De mutatione*, 54; *Legatio*, 69; *Quaestiones in Genesin*, IV, 114. En general, ver A. Nazzaro, ob. cit., 70-77.

tearse el drama: ¿quién es en definitiva el fundamento, verdadero hegemonikón, es el *nous* particular que se ha descubierto a sí mismo, o es el *nous* universal, que Filón llama el ser siente (*ho óntos ón*)? Es aquí donde se debe comprender la afirmación filoniana mencionada, según la cual el hombre autoconociente conoce su nada.

c) Sólo entonces está “abierto el camino”, como dice el texto, para el tercer paso, el conocimiento de Dios.

11. — Para Filón existe una proporcionalidad entre el conocimiento de sí y el conocimiento de Dios. Así como el autoconocimiento devela la bipolaridad interior del hombre: que es intelecto y sensibilidad, parte superior e inferior, así puede concebirse la bipolaridad exterior en la cual el hombre está inmerso: Inteligencia universal, intelecto particular; de otra manera: aparente ser, verdadero ser, que en el fondo, expresan la oposición creador-creatura²¹. Esta oposición, a estar a lo que Filón dice en *Part.*, I, 44, deja al hombre irremisiblemente separado de Dios, es decir, de su fundamento: “Comprenderme a Mí es cosa que no pueden alcanzar no sólo la naturaleza humana sino tampoco el cielo todo ni el mundo. Conócete, pues, a ti mismo, y no te dejes llevar por impulsos y deseos que están más allá de tus fuerzas”. Este y otros numerosos textos del alejandrino podrían hacer pensar en que se cierran efectivamente los caminos del *nous* para conocer plenamente su fundamento²².

²¹ Sobre la radical oposición entre Creador y creatura en Filón, ver Émile Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (Paris, 3, 1950), ps. 78-82.

²² Filón es uno de los primeros pensadores que trasponen el concepto religioso de la santidad de Dios en términos filosóficos, considerando a Dios absolutamente inabarcable e inconocible por el hombre. Ver, entre otros textos: *De posteritate*, 20; *De gigantibus*, 42; *Quod deus*, 55, 62, 109; *De somnis*, I, 230 y ss.

12. — Una vez que el itinerario del alma ha llegado al abismo que es la radical nada del hombre²³, el camino no se interrumpe para Filón, sino que da su paso más importante: cuando el nous particular se reconoce creatura (*genesis*) y pide el socorro al único que puede crear²⁴, entonces se da la unión con Dios²⁵, que no es más concebida al modo de la inteligencia que aprehende su objeto o al de la inteligibilidad particular que se funde inefablemente en la universal, sino que esta unión se concibe al modo del amor, del matrimonio, donde la fusión de gracia (*járis*) no borra lo que es imborrable, es decir, la separación de naturalezas, la distancia entre creador y creatura²⁶. “He aprendido —dice el Abraham de *Heres*, 29— a medir mi propia nada (*oudéneian*) y a admirar la altura incomparable de tus beneficios (*euergesión*), y cuando me doy cuenta que soy tierra y ceniza u otra cosa más vil si hubiera, entonces precisamente me atrevo a ir a tu encuentro lleno de humildad”. La conciencia de la nulidad se hace perfecta en el momento en que el hombre se encuentra con su perfección, con su divinidad²⁷, como dice Filón en otros lugares.

²³ Además de los textos citados, muchos otros atestiguan la idea de la radical incapacidad del hombre de valerse ontológicamente por sí mismo; por ejemplo: *Quod deus*, 75; 161, *De ebrietate*, 166 y ss.; *De migratione*, 33; *Heres*, 29, 272; *De mutatione*, 54-56; *De somnis*, I, 119, 143, 211; *Leg. all.*, III, 126.

²⁴ La distancia inaccesible entre Dios y hombre es el tema de numerosos pasajes, como éstos: *De sacrific.*, 63; *Leg. all.*, II, 1; *De conf.*, 88, 126, 165 y s.; *Heres*, 264; *De mutatione*, 156; *De somnis*, II, 193.

²⁵ A los textos citados en la nota precedente y que marcan la distancia de naturaleza entre hombre y Dios, hay que añadir complementariamente otros que hablan del encuentro profundo por gracia entre ambos, como: *Leg. all.*, III, 8; 42-45, 74; *De Cherubim*, 52 y ss.; *Quod deus*, 10 y ss.; *De migratione*, 81, 195; *De fuga*, 114, 154; *De mutatione*, 25-27, 52, 184; *De somnis*, II, 223-232.

²⁶ Ver algunos pasajes donde la metáfora bíblica del matrimonio o de la filiación (o ambas a la vez) juegan un papel importante: *De Cher.*, 49; *Leg. all.*, I, 50; *De posteritate*, 135; *De migratione*, 31, 134; *De somnis*, I, 173, II, 273.

²⁷ En este sentido puede leerse la última parte del *De migratione*.

13. — En la historia del precepto délfico Filón ha llevado a su máxima tensión el contenido de la autoconciencia: al mirar para adentro el hombre ve nada menos que la frontera entre el ser y la nada. Al autocomprenderse como nada, llega al ser. El momento negativo, momento esencial del *itinerarium*, jugará un papel esencial en la historia del pensamiento occidental, tanto en sus expresiones místicas, o filosóficas o teológicas. Dentro del platonismo alejandrino, los pensadores cristianos reelaboran esta tradición precisamente en su discusión antignóstica, para destacar que el hombre se diviniza por gracia, lo que implica el tránsito abisal por el no ser de sí mismo, y que la divinidad no es por naturaleza, lo que implicaría un ascenso lineal hacia lo que se es desde el principio.

14. — El lugar que corresponde a la doctrina de la autoconciencia en Clemente Alejandrino merecería un detenido estudio, que aquí puede ser apenas esbozado ²⁸. Amalgamando cristianamente tradiciones platónicas y estoicas, Clemente descubre en el hombre, signo o imagen del creador, la síntesis mediadora de todo lo existente en los niveles materiales y espirituales. Para conocer el cosmos es necesario conocer al hombre; para conocer al hombre es necesario conocer el cosmos ²⁹. La autoconciencia es, por tanto, el lugar donde el hombre descubrirá gradualmente el reflejo de todos los niveles de la creación ³⁰. Frente a Dios, enseña Clemente, tras las huellas de las Escrituras y de Filón, el hombre debe conocerse *mortal* (*thnetós*); pero, en ello mis-

²⁸ Algunas indicaciones pueden encontrarse ya en P. Courcelle, ob. cit., ps. 78 y s.; y en A. Méhat, *Étude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie* (Paris, 1966).

²⁹ Cf. *Stromat.*, I, 14.

³⁰ Sobre este tema se puede ver los párrafos dedicados a Clemente por M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie* (Paris, 2, 1969).

mo debe advertir su referencia a lo divino por ser su imagen (*he pros tó théion oikeíosis*)³¹.

15. — En el platonismo alejandrino se encuentran dos modos principales de pensar la tradición socrática del *gnóthi seautón*: una que termina, como el Poimandres, descubriendo la original divinidad del hombre; otra, como Filón, que pasa antes por el reconocimiento de la mortalidad. Ambas tradiciones pueden remontarse a los orígenes platónicos, aunque en la segunda confluye, fuertemente, la tradición bíblica. Sin embargo, no se debe señalar las diferencias unilateralmente, sin advertir el parentesco y la complementariedad de ambas tradiciones. El reconocimiento de la mortalidad empírica del compuesto humano y el reconocimiento de los límites cósmicos a que se somete toda vida noética, es en todas las escuelas un paso previo al descubrimiento de la grandeza del hombre. La diferencia en las tradiciones radica en el modo de comprender la relación entre el hombre y Dios. Para unos, los neoplatónicos, la dimensión sensible es un reflejo por distanciamiento de las realidades inteligibles, y el *itinerarium* de la autoconciencia coincide con la progresiva superación de la multiplicidad. Para otros, la tradición alejandrina cristiana, el *itinerarium* del hombre crece en la medida en que se profundizan las conjunciones, las síntesis, que no anulan nunca (definitivamente) la dualidad, sino que la trasponen a un nivel superior. Por ello, ni en los máximos estadios de la perfección se anulará la distinción entre creador y creatura, ni dejará, el hombre, de ser sensible e inteligible, corporal y espiritual.

16. — En todo este proceso, es conveniente destacar la figura de Filón, especialmente en dos de sus obras: *De migratione Abrahami* y *De mutatione nominum*, que ha descrito, dentro de la tradición platónica y bíblica al mismo

³¹ Ver *Stromat.*, V, 4, 23. Ver comentario en P. Courcelle, ob. cit., 78.

tiempo, los pasos del camino del alma hacia Dios, con sus momentos negativos y positivos sucesivos y reintegrantes: 1) certeza sensible y pertenencia al cosmos; 2) separación del cosmos y concentración en la conciencia; 3) conocimiento del propio vacío ontológico y reconocimiento de la plenitud actuante de Dios, el verdadero ser.

17. — No es necesario destacar la interna pertinencia de los problemas aquí tratados con el tema que nos ocupa en este coloquio sobre la filosofía in-sistencial propuesta por el P. Ismael Quiles. No voy ahora a decir que mi exposición puede servir a las reflexiones contemporáneas, sino, por ahora, voy a afirmar lo inverso: que trabajos filosóficos como los del P. Quiles hacen percibir, a quienes estamos en contacto con textos antiguos, la vital utilidad que nos reporta su memoria.



LA ESTRUCTURA DEL HOMBRE EN EL TOMISMO NEOPLATÓNICO

JULIO RAÚL MÉNDEZ.

1. *El tomismo neoplatónico.*

En este Coloquio sobre Antropología Insistencial voy a detenerme en un estudio sobre algunos textos de Santo Tomás, como homenaje a la celebración del centenario de la encíclica *Aeterni Patris* (4/8/1879) de S. S. León XIII que exaltó y recomendó precisamente el recurso a las obras mismas del Aquinate.

Por otra parte, el P. Ismael Quiles, en su *Antropología filosófica in-sistencial*, ha indicado la concordancia de los principios tomistas y del insistencialismo¹. Sobre esta relación me he ocupado anteriormente², y actualmente estoy elaborando un trabajo más amplio, del cual en esta oportunidad voy a presentar un breve anticipo.

Para este estudio he escogido la vertiente neoplatónica de Sto. Tomás, pues en ella encontramos considerado el

¹ Vid. en ob. cit., *Tres lecciones de metafísica in-sistencial*, Ed. Depalma, Bs. As., 1978, p. 309.

² Cfr. Julio R. Méndez, *Insistencialismo y tomismo*. Seminario "La esencia del hombre. Oriente y Occidente", Fac. Filosofía, Univ. del Salvador, Bs. As., 1977 (promanuscrito).

tema que nos ocupa, la estructura óntica del hombre, y en el nivel epistémico metafísico que nos interesa.

Ciertamente, la lectura asidua de las obras que integran el Corpus Thomisticum nos muestra que el Aquinate realizó una elaboración filosófico-teológica propia, sin estrechos esquematismos de escuela; recurriendo por sobre todo al discurrir de su *ratio*, y en diálogo con todos los pensadores a su alcance, que son legión.

Su objetivo es la verdad objetiva: esto es evidente no sólo en sus obras de elaboración de pensamiento propio, como la *Suma teológica*, la *Contra gentiles* o las *Quaestiones disputatae*, sino también en los comentarios y exposiciones sobre textos ajenos: aquí busca no sólo desentrañar el sentido de la obra en cuestión, sino que interviene con su razón observando la corrección de él u objetando cuando tiene lugar.

Precisamente, uno de los rasgos más admirables en Sto. Tomás es su total disponibilidad para investigar la Verdad, buscándola donde esté, con la convicción de que "omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est".

Desde el punto de vista de la génesis de su pensamiento filosófico, hay que recordar que no sólo dispone de y utiliza los textos de Aristóteles (que habían ingresado en cantidad sea por la vía griega de las Dos Sicilias, sea a través de las versiones árabes-latinas de España). También habían ganado circulación las obras del Pseudo Dionisio con su visión físico-mística del mundo y su método simbólico, y los axiomas neoplatónicos del *Liber de causis*. En el aspecto teológico la novedad está dada por las nuevas investigaciones bíblicas de los círculos rabínicos y el reingreso de la teología oriental después del intento anterior de Escoto Eriúgena.

Es muy común que se insista en la presencia de Aristóteles, de un Aristóteles "bautizado", en el pensamiento tomista. Pero no es menos cierto que los autores neopla-

tónicos tienen un destacado lugar en él. Si estamos atentos a las citas que indica el Angélico, esto nos será evidente.

Ya indiqué que ante todo, más que un autor o una escuela, Sto. Tomás usa la razón; con ella rescata y asimila lo que encuentra en sus consultas. Así integra todo un cuerpo, que no es primariamente una síntesis histórico-docrinal, sino una elaboración, un sistema donde se atiende a la Verdad, la diga quien la diga.

La incorporación en este nuevo marco les otorga a las distintas contribuciones nueva vitalidad y el punto exacto de su validez y fecundidad. Puntos claves de este sistema reconocen genéticamente el aporte de Platón y de los neoplatónicos; así, por ejemplo, en la doctrina sobre la participación metafísica³ y de estos últimos sobre todo en la aplicación gnoseológica⁴.

Éste es el caso del tema que nos preocupa. Sobre la estructura óntica del hombre los textos tomistas comentando a Proclo nos van a resultar notablemente lúcidos y van a proporcionarnos la respuesta a la pregunta por el ser último del hombre que somos.

Cuando Sto. Tomás escribe sus principales obras de elaboración personal, las *Quaestiones disputatae* y las dos *Sumas*, ya conoce el *Liber de causis*, y lo cita abundantemente. Teniendo en cuenta la brevedad del texto, resultan numerosas las setenta y seis remisiones de las *QQ.DD.* al *De causis*, catorce de la *Contra gentiles*, seis en las *Quodlibetales* y treinta y uno en la *Suma teológica*. En total encontramos ciento veintisiete citas explícitas en estas obras; y más abundante, por cierto, sería la cantidad de lugares

³ Cfr. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, Società Ed. Internazionale, Torino, 1950, ps. 75-118.

⁴ Cfr. ibídem, ps. 278-298. También cfr. Mario E. Sacchi, *La participación de la inteligencia en la experiencia sensible*, rev. "Sapientia" (La Plata), vol. XXVIII (1973), ps. 277-292, y vol. XXX (1975), ps. 187-198.

en los cuales podríamos ver latiendo la presencia del texto neoplatónico a través de la incorporación de sus principios.

Ahora bien, al tratar del hombre en la *Suma teológica*⁵ encuentra que su principio entitativo es el alma, y que ésta es incorpórea y subsistente. Por la operación del conocimiento universal concluye su incorporeidad, y por esta operabilidad incorpórea concluye su subsistencia: "nihil potest per se operari, nisi quod per se subsistit". En esta ocasión no cita al *De causis* ni se explaya más sobre esta subsistencia.

Esta parte I de la *Suma teológica* fue redactada entre 1266-1268. Más o menos en la misma época escribió la *quaestio* "De anima", donde tampoco cita sobre ese punto a Proclo (sí sobre otros temas) y reitera sin mayor ampliación lo dicho en la *Suma* acerca del alma subsistente⁶.

Entre 1269 y 1272, al final de su vida, escribió su *In Librum De Causis Expositio*⁷. Aquí encontramos una *lectio* (XV) que trata explícitamente sobre la estructura óntica del hombre. Aquí encontramos una profundización del análisis sobre la raíz-constitutivo esencial del hombre. La tesis irá en continuidad con lo apuntado en la *Suma* y *De anima* y les proporcionará un tratamiento definitivo.

Las consideraciones de la *Suma* y de la *quaestio* "De anima" están sobre el molde del argumento aristotélico del libro III *De anima*⁸. Las proposiciones de Proclo le darán una base de sustentación con mayor alcance experimental (la autoconciencia) y una más profunda explicitación de aquella estructura originaria que es la raíz de las operaciones (autoconciencia, conocimiento del universal) y, antes de éstas, la raíz también de las características esenciales del

⁵ Cfr. *S. theol.*, I, q. 75 a. 4.

⁶ Cfr. *De anima*, a. 1-2.

⁷ Cfr. S. Thomas, *In Librum De Causis Expositio*, Marietti, Roma, 1955, ed. a cargo de fr. Ceslaus Pera op.

⁸ Cfr. S. Thomas, *In Aristotelis Librum De Anima Commentarium*, liber III, lectio VII, Marietti, Roma, 1959 (ps. 163 y ss.).

hombre: la sustancialidad, la espiritualidad, la inmortalidad, etc.

Así, ambas líneas, la aristotélica y la neoplatónica, resultarán convergentes en el discurrir de la *ratio* de Sto. Tomás. Ambas confluirán armónicamente, complementándose en el develamiento de la realidad.

En el caso que nos ocupa la vertiente neoplatónica pondrá el capitel de remate; por ello, y porque ha sido poco destacada en la historia de la llamada escuela tomista, es que creo oportuna esta consideración.

2. La relación al Ser.

El texto que voy a analizar es, pues, la *Expositio* de Santo Tomás sobre el *Liber De Causis*.

No se trata de una obra de antropología sino de alta metafísica, en la cual aparecerá el tema del hombre desde ese nivel epistémico.

La obra que comenta Sto. Tomás lleva por título original: *Stoichéiosis Theologhiké*, y pertenece a Proclo (410-485).

Como es sabido, Proclo nació en Bizancio y se inició en el aristotelismo con Olimpiodoro el Viejo. Alrededor del 430 llegó a Atenas, donde fue discípulo de Plutarco y de Siriano, que sostenían la armonía fundamental entre Aristóteles y Platón.

Hacia 438 Proclo quedó al frente de la escuela de Atenas, siendo llamado "Diádochos": el Sucesor, por excelencia. De estilo escolástico, sirvió de modelo en la escolástica musulmana y cristiana medieval, en la cual influyó sobre todo a través de su *Stoichéiosis Theologhiké* en su versión resumida "*De Causis*".

Este compendio fue compuesto entre los siglos ix y x en el mundo musulmán en lengua siria y divulgado pseudoepigráficamente como aristotélico. Muchos críticos desde

el medievo atribuyen esta compilación a Alfarabí, lo cual es todavía dudoso⁹.

En el siglo XII ingresa al mundo latino este compendio en una traducción atribuída a Gerardo de Cremona de la escuela de Toledo, versión que ya es citada por Alanus de Insulis (+ 1203)¹⁰.

Al Aquinate le cabe la gloria de haber identificado al verdadero autor, Proclo, y no Aristóteles, gracias a la compulsa que realizó con la traducción del original griego no-resumido que le hizo Guillermo de Moerbeke con el nombre de *Elementatio theologica* en 1268¹¹. Las investigaciones modernas confirman el juicio del Aquinate sobre esta autoría.

Proclo fue un gran devoto de todas las religiones, menos del cristianismo, al que persiguió con pasión. Sin embargo, la nueva religión fue su causa de supervivencia. Los escolásticos, con Santo Tomás a la cabeza, lo reconocen y encuadran en el marco que le permite mayor fecundidad, señalando, sin embargo, aquello que resulta heterodoxo, como el tema de la creación mediata.

En la doctrina de Proclo todo está regido por un proceso de emanación de lo perfecto a lo imperfecto, pero retornando finalmente a su Causa. Esquemáticamente, los cuatro niveles de la realidad son: 1) el Uno, 2) el Mundo Inteligible (Ser, Vida, Mente), 3) el Mundo de las Almas (divinas, demoníacas, humanas), 4) el Mundo Sensible.

La obra original, *Stoichéiosis theologhiké*, trata, pues, de toda la realidad en su constitutivo más último, lo metafísico, lo divino.

El compendio *De Causis* es un breviario teológico, es

⁹ Cfr. el estudio de Pedro Caramello en la cit. ed. de Marietti.

¹⁰ En su obra *De fide catholica contra haereticos*.

¹¹ El detalle de los códices que se conservan de esta obra se puede encontrar en M. Grabmann, *Guglielmo di Moerbeka, il traduttore delle opere di Aristotele*, en *Miscellanea Historiae Pontificiae*, vol. XI, Roma, 1946.

decir, un tratadito de metafísica; de los elementos últimos que son las causas. Compila las principales proposiciones del original acerca de los tres primeros niveles: el Uno, lo Inteligible, el Alma; no se ocupa de la Naturaleza porque ésta es efecto, y no causa.

Los testimonios del siglo XIII nos dicen que la versión latina se conocía con estos nombres: *Aphorismi de Essentia Bonitatis purae* (Alanus de Insulis), *De essentia summae vel purae Bonitatis* (Rolando de Cremona y Alejandro de Hales), *Canones Aristotelis de primo aeterno sive de Causis* (Santo Tomás)¹². Como se advierte, en todo caso se mienta lo último: *causa, bondad, ser*, que en el neoplatonismo resultan a estos efectos equivalentes.

En el Proemium de su *Expositio*, introduciéndonos al texto procliano y a modo de presentación general, dice Sto. Tomás: “inveniuntur igitur quaedam de *primis principiis* conscripta per diversas propositiones distincta” (E, 9)¹³.

Luego, comenzando ya a exponer el texto mismo del DC, dice el Aquinate: “Intentio huius libri (...) est determinare de *primis causis rerum*” (E, 10).

La primera proposición del texto dice: “Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum, quam causa universalis secunda” (DC, 1). Y hace la aplicación al caso del hombre: si le quitamos la facultad racional nos queda el animal, si lo sensible nos queda un viviente, etc.; lo que no podemos quitar es el *esse*, porque entonces nos queda nada (DC, 11).

Al analizar estas expresiones, Sto. Tomás dice: “si igitur intentio huius propositionis in tribus consistit: quorum primum est quod causa prima plus influit in effectum quam

¹² Para el detalle del tema ver el estudio citado del profesor Caramello.

¹³ Las citas de la *Expositio* de Sto. Tomás las indico con la sigla “E” y el número de párrafo según la ed. de Pera. Las del texto de Proclo llevan “DC” y el número de párrafo.

secunda; secundum est quod impressio causae primae tardius recedit ab effectu; tertium est quod prius ei advenit" (E, 14). Más abajo dice: "Quia enim primae et supremae Causae efficacia seu causalitas ad plura se extendit, necesse est quod *id quod primo subsistit in omnibus sit a prima omnium Causa*" (E, 38).

Lo que encontramos en este recorrido es que el planteo sigue un esquema de último elemento, se remonta al *esse* que es el *stoichéion* de cada ser; y más aún se remonta al *Esse Causa Primera*.

En este nivel epistémico de ultimidad óntica va a encuadrarse el tema del hombre, que está en el tercer grado de las almas: vamos a ver cuál es el *stoicheion* del hombre, cuál es su modalidad en el *esse*, su estructura óntica.

La pregunta por la estructura metafísica del hombre significa preguntarse en definitiva por su relación con el Ser; es decir, interrogarnos por el modo de realización, por el tipo de ser que configura el ser-hombre. Esto es el principio óntico.

Si bien la obra no es una antropología, sino un compendio de metafísica, aparecerá claro este principio óntico; los demás elementos del ser-hombre habrá que ordenarlos con ese propósito espigándolos del resto del texto.

Pues bien, en este nivel metafísico ya vimos que nos remontamos al *Esse Causa Primera*. Por el proceso emanativo, es este *Esse* quien "*fija*" el ser de cada cosa. Es claro el concepto de una radicación en el ser que viene de la Causa Primera; según la firmeza de esa fijación en el ser se establece la correspondiente dignidad de la jerarquía de seres.

Dice el texto: "*Et non figitur causae secundae, nisi per virtutem causae primae*" (DC, 16). Al comentarlo, el Aquinate recurre al esquema de la dependencia de las causas segundas respecto a la Causa Primera.

A nosotros nos interesa rescatar el sentido del término

usado "*figitur*": aparece seis veces en el texto *De Causis* en sus derivados: *fixum* (54), *fixa* (129, 157), *fixio* (79), *fixione* (128), *fixionem* (129). Se trata de la propia *radicación de algo en el ser* con mayor o menor fuerza.

En todo el tratado se advierte la presencia de esta perspectiva recorriéndolo. Se trata de la relación con el ser que tiene cada cosa en términos de *sustentación*. Esta radicación o *fijación en el ser*, esta "*fixio*", proviene de la Causa Primera, fuera de la cual no hay ningún *esse*.

También es claro en el *DC* que las creaturas tienen distintos modos de poseer esta *fixio*. Nos empistamos, entonces, a determinar la propia del hombre: *¿cuál es el modo de sustentación de la estructura óntica humana?*

Ahora hemos precisado más la pregunta inicial y estamos en condiciones de abordar la respuesta.

3. *La autoconciencia.*

La vía de acceso a la estructura óntica del hombre nos la proporciona el conocimiento. En el caso ya citado de la *Suma teológica*, dependiente del aristotélico *De anima*, era el conocimiento del universal; aquí, penetrando más, será la autoconciencia.

Para entender la fuerza y la especificidad de la doctrina desarrollada en la *Expositio In de Causis*, conviene primero situar el tema de la autoconciencia en Sto. Tomás.

En la *Suma teológica*¹⁴ trata la cuestión acerca de si el alma intelectual se conoce a sí misma por su esencia. Lo mismo es expuesto en la Q.D. *De veritate*¹⁵ con mayor extensión. Ambos textos son una complementación aristotélico-agustiniana¹⁶.

¹⁴ S. Th., I, q. 87, a. 1.

¹⁵ *De veritate*, q. X, a. 8.

¹⁶ Cfr. C. Fabro, *Percepción y pensamiento*, Eunsa, Pamplona, 1978, ps. 343 y ss.

Por el lado aristotélico Sto. Tomás sostiene que el alma no se percibe a sí misma sino por los actos¹⁷: “*prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere*”. Esto vale para la autoconciencia actual.

Por el lado agustiniano¹⁸ reconoce que, por la espiritualidad del alma que la hace estar siempre presente a la mente, hay un conocimiento habitual de ella: en el sentido que un *habitus* puede hacerse actual en cualquier momento.

La autoconciencia habitual viene, pues, directamente del orden del ser. Es potencial como conocimiento, pero indica una raíz óntica que será la que nos interese luego, y que veremos claramente en el *De Causis*.

La autoconciencia actual no se da solamente por la esencia del alma presente a sí, sino que necesita un rodeo: el acto de conocer lo otro, que es un acto con los órganos corporales. *Se necesitan especies en el alma para que ésta sea conocida*: no porque ella sea conocida por especies abstractas (lo es por sí misma), sino porque con las especies abstractas de los otros objetos se le da un contenido (el alma por sí sola es como materia prima)¹⁹. *Al conocer lo otro el alma es co-percibida*.

He aquí que en el acto de conocer lo otro por las especies abstractas a partir de la fantasía, el alma se conoce a sí misma como existente. Diríamos: *se capta el yo*. En todo conocimiento el yo entra siempre implícita o explícitamente. En el conocimiento del ente, que es lo primero que conocemos²⁰, encontramos el yo.

Se trata de un yo concreto viviente. *Es un yo experimentado*. Claramente distingue Sto. Tomás que lo que así se capta es la existencia del alma. Sobre cuál sea su esencia se ocupa en un segundo momento.

¹⁷ Cita IX, Ethicorum.

¹⁸ Cita IX, De trinitate.

¹⁹ Cfr. *De verit.*, q. X, a. 8 ad 6mic 9mic.

²⁰ Cfr. *De verit.*, q. I, a. 1.

Quede bien destacado, entonces, que el alma ónticamente está siempre presente a sí misma, mientras que las demás cosas no se le hacen presentes más que de un modo intencional a través de la especie abstracta. Por ello la autoconciencia es posible siempre y sin recurrir para sí a la abstracción de los fantasmas de la sensibilidad. Aunque, eso sí, esta autoconciencia está condicionada a la ejecución de actos de conocimiento de otros seres: con ellos se co-percibirá.

Este yo percibido no es un yo abstracto, categorial, sino un sujeto concreto. No es necesario que yo exista; pero mientras existo, la constatación de mi presencia me es irresistible ²¹.

Nuestro yo, como base profunda y permanente, no es un conglomerado de actos psicológicos, es una experiencia cierta. Dice Sto. Tomás: "*scientia de anima est certissima, quod unusquisque in se ipso experitur se animam habere, et actus animae sibi inesse; sed cognoscere quid sit anima difficillimum est*" ²².

He aquí, por tanto, que la autoconciencia si bien no es sustancial sino accidental (es un acto), es una experiencia: una experiencia no sensible sino *experiencia espiritual*. Se realiza sin imagen: como la experiencia sensible capta lo sensible por contacto directo de la cosa sensible, así el alma se capta a sí por contacto directo, por autopresencia ²³.

A partir de esta experiencia del yo existente que me da una aprehensión inicial de la naturaleza de mi alma, puedo mediante el juicio deducir la esencia universal del alma, que será común a todos los hombres. Aquella apre-

²¹ Cfr. O. Francella, *Conoscenza naturale e riflessione completa*, Ed. P. U. Urbaniana, Roma, 1974, ps. 46 y ss.

²² Cfr. *De verit.*, q. X, a. 8 ad 8mic.

²³ *Ibidem*, ad 2mic.

hensión me da una especie sobre la cual puedo mediante un razonamiento formular una definición universal²⁴.

4. *La insistencia.*

Hasta aquí hemos visto que el hombre tiene una doble dirección, una doble dimensión: inmanencia y trascendencia²⁵. Ésta es una experiencia muy nuestra.

La vida de la persona la vuelca hacia los objetos, a los entes que le están puestos delante, a los cuales alcanza en su misma alteridad por un dinamismo intencional mediante la especie abstracta de la sensibilidad. Este mismo sujeto, sin embargo, en el mismo volcarse a lo otro, permanece siempre vuelto a sí mismo²⁶.

Este volverse a sí mismo, esta autoconciencia, esta percepción del yo-empírico-espiritual, tiene una raíz óntica que la posibilita: lo dice Sto. Tomás, esta raíz es la "*subsistentia rei in se ipsa*". En este texto de la quaestio *De veritate* ya está nuestra respuesta; la cita nos remite a la proposición XV del *Liber De Causis*. Ahora sí estamos tocando a término.

En esta proposición el tema es, precisamente, el modo de ser del alma. En el título consigna: "*Ostendit qualiter anima se habeat ad seipsam*".

El punto de partida es la afirmación de Proclo: "*Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa*" (DC, 124). Por tal entiende "*quia propterea quod scientia est scientia scientis et sciens scit essentiam suam; est eius operatio rediens ad essentiam suam: ergo substantia eius est rediens ad essentiam ipsius iterum*" (DC, 127).

A esta última proposición Sto. Tomás le suma otra coin-

²⁴ Ibídem, in resp. et ad 15m.

²⁵ Cfr.: I. Quiles, *La persona humana*, Ed. Kraft, Bs. As., 1967, ps. 129 y ss. También: O. N. Derisi, *La persona*, U.N. La Plata, 1950, ps. 97 y ss.

²⁶ Cfr. *De veritate*, q. II, a. 2 ad 2m.

cidente que toma del texto completo de la *Elementatio theologica*, libro XLIII, y que dice: "*Omne quod ad seipsum conversivum est authypostaton est*"; e inmediatamente agrega: "*idest per se subsistens*" (E, 304).

Lo que se afirma es que el alma humana realiza una completa conversión sobre sí misma, no sólo en el *orden operativo* (autoconciencia) sino también en el *orden entitativo sustancial*. Siendo, por cierto, éste fundamento y origen de aquél.

Como lo habíamos visto al hablar de la autoconciencia, de esta experiencia espiritual del yo se puede concluir mediante un juicio la naturaleza del alma. Es lo que aquí hace: *la razón de esta experiencia es la reductio completa como estructura entitativa*. La tesis tomista viene avalada por dos argumentos.

Rescatando del discurso lo que podría ser una formulación silogística, podríamos expresar *el primero* de la siguiente manera: (m) Por el autoconocimiento la sustancia vuelve sobre sí misma. (M) toda vuelta es a aquello que se sustenta a sí mismo. Luego, la sustancia del hombre es *in se ipsa subsistens*²⁷.

El *segundo argumento* que podemos tomar presenta la variante en la premisa mayor, sería así: (m) por el autoconocimiento la sustancia vuelve operativamente sobre sí misma. (M) ahora bien, la operación no puede ser más perfecta que la sustancia, y el volver sobre sí es una perfección. Luego, la sustancia del hombre es conversiva sobre sí misma²⁸.

En el primer silogismo consignamos como premisa mayor la siguiente sentencia: "*unumquodque convertitur ad id quod substantificatur*" (E, 304). Lo que indica en el interior del ser del hombre una dirección hacia sí mismo

²⁷ Cfr. E, 310 y 304.

²⁸ Cfr. E, 310 y 305.

en cuanto *posee y se proporciona a sí mismo una sólida radicación en el ser*; éste es el sentido de la forma pasivo-reflexiva del verbo usado²⁹. En *E*, 426, vemos confirmada esta interpretación: la conversión se hace a aquello que sirve de fundamento (*"id per quod stat"*); no se sigue un proceso *ad infinitum* sino que termina en aquel *principio óntico*.

Lo que se sustenta a sí mismo es apetecido por sí en razón de sí mismo, porque es su principio. Ésta es la raíz de la conversión a sí mismo: el ser su propia subsistencia, su propio bien³⁰.

5. *La modalidad humana.*

El análisis metafísico de esta modalidad estructural del ser-hombre se completa con distintas precisiones, que desgranaremos en apretada síntesis.

Fundamentalmente: ¿qué significa este *"in-se-subsistens"*? La respuesta: *"et non significo per reditionem substantiae ad essentiam suam, nisi quia est stans fixa per se, non indigens in sui essentia re alia exigente ipsam, quoniam est substantia simplex sufficiens sibi per seipsam"*: el texto es de Proclo (*DC*, 128).

Esta explicitación del carácter de *"authypostaton"*, nos permite dar un paso más siguiendo a Sto. Tomás: *"ipsum est causa suae formationis, quia scilicet substantia est eius forma, sequitur quod talis res sit semper completa"* (*E*, 407).

Con esto nos aparece una condición de la sustancia humana de autosustentación por ser su propia forma cerrada en sí misma: no necesita de otra para llegar a ser ella misma.

Pero no se sigue de aquí que no dependa absolutamente en ningún sentido de otra causa superior.

²⁹ Cfr. Carpentarius, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Paris, 1938, t. VII, p. 638.

³⁰ Lo dice Proclo en la *Elem. theol.*, prop. XLII.

Por sí misma, por su forma que es ella, tiene *relación directa con el Primum Essendi Principium*: de él recibe el ser. “Quod enim dictum est quod sit causa suae formationis et complementi, non est sic intelligendum quasi non dependeat ex alia causa superiori, sed dicitur esse causa suae formationis per hoc quod *habet sempiternam relationem ad causam suam primam*, unde per comparationem ad suam causam habet simul, idest statim, formationem et complementum” (E, 408).

En cambio, los seres compuestos no tienen el esse “nisi per consecutionem suae formae, unde per suam formam habe(n)t habitudinem ad Primum Essendi Principium” (E, 409).

Los seres con materia dependen de su forma, de ésta reciben el ser; en cambio, la sustancia que es su propia forma es “*per se stans, illud quod non formatur per aliquid aliud*” (E, 413).

Al estar fincada en sí misma según su estructura, no se divide en partes: “. . . ipsa stat fixa secundum suam dispositionem, idest non distrahitur in diversas partes” (E, 192).

Esta radicación (fixio) constituye la primera *distinción* entre las cosas. De modo que se forma un bloque donde se engloban las que se caracterizan por esta unidad óntica de *simplicidad* y *completitud* (E, 395). Estas sustancias están en sí mismas no por un orden de partes (como es el caso de las materiales) sino como un todo unitario simple³¹.

Estas sustancias insistentiales se bastan a sí mismas, en cuanto no requieren causa material y formal que las sustente, sino que son su propia causa; lo cual no excluye la causa eficiente (E, 430).

La diferencia con el otro bloque estriba en que las otras

³¹ “Accipitur esse aliquid stans per se ipsum non ratione partis: ut, scilicet, una pars eius stet per aliam, sicut accidit in substantiis materialibus, sed ratione totius: ut, scilicet, totum stet per se totum” (E, 426).

sustancias, compuestas de partes, no son "per se stantes". El compuesto requiere de partes que se relacionan como causa material del todo: "indiget ad sui subsistentiam partibus ex quibus componitur, quae se habent in habitudine causae materialis ad totum" (E, 431).

Esta estructura óntica del hombre que hemos encontrado como insistencia es el *principio de esencia y existencia de todo el hombre*. No sólo da la entidad y los caracteres del alma sino que es un *principio vital inteligente impreso en un cuerpo* (E, 141).

Esta impresión en un cuerpo hace que la misma especie se multiplique según el número y tengamos los distintos *individuos* (E, 147). Por ello mi experiencia de mí mismo es de un yo individual: porque soy una *insistencia encarnada*.

En cuanto se trata de un alma inteligente, tiene cierta comunidad con los ángeles (E, 144), ambas son sustancias *intelectuales* (E, 74), a las cuales les compete ser *inteligibles* (E, 312). Pero el intelecto humano es el ínfimo de los intelectos (E, 249).

Esta alma humana, como todo su ser lo recibe por *participación* y en *grado* jerárquico, en su intrínseca unidad y simplicidad es, por cierto, menor que la Causa Primera y los ángeles (E, 253).

En relación con el cuerpo al que anima es su *forma sustancial y principio de movimiento*. Dirige el movimiento por su mayor dignidad intelectual. Y es intelectual porque es insistencial (E, 77, 88, 305).

Estructuralmente el entender supone el vivir y el vivir supone el ser: "...intelligere praesupponit vivere et vivere praesupponit esse, *esse autem non praesupponit aliquid aliud*, inde est quod primum Ens dat esse omnibus per modum creationis" (E, 346).

Precisamente porque es la esencia última la insistencia, es la estructura óntica posibilitante de las demás notas esenciales, a las cuales les proporciona sustentación. *El modo*

de ser (in-se-stans) da la posibilidad del inteligir y del vivir, rigiendo el inteligir el vivir (*E*, 88).

6. Resumiendo.

Después de este recorrido, podemos decir que este texto de Sto. Tomás comentando a Proclo armoniza con sus escritos anteriores, y como datos relevantes y definitivos para nuestra inquisición por la estructura óntica del hombre podemos registrar:

- a) una nueva base experimental: la experiencia espiritual del yo, la autoconciencia, que es un dato obtenido *per se* directamente de la realidad espiritual (aunque en continuidad y dependencia del conocimiento abstracto de las sustancias sensibles);
- b) esta aprehensión del yo me notifica de mi existencia singular inexorablemente al realizar otros actos;
- c) y me sirve de punto de partida experimental para conocer por raciocinio la esencia última de mi yo, la estructura óntica del hombre;
- d) esta estructura óntica, la sustentación última del hombre, es la *reditio completa*, la *conversio in se ipsum*: un estar vuelto, fincado, ónticamente en sí mismo, que modernamente llamamos insistencia;
- e) esta estructura óntica insistencial existe encarnada, siendo ella el principio de todo el ser y obrar del hombre.

LA DOCTRINA DEL HOMBRE EN LA FILOSOFÍA IN-SISTENCIAL

DIEGO F. PRÓ.

1. *Las corrientes filosóficas en la Argentina contemporánea.*

No es ninguna novedad que con la primera guerra mundial termina una etapa de la cultura europea, acaso el siglo XIX, si consideramos a éste no en su cronología externa, sino en el acontecer histórico, puesto que sus ideales de orden y progreso fundados en las ciencias, la expansión industrial y las empresas colonizadoras llegan en su vigencia hasta 1914.

El positivismo y el cientismo filosófico, que eran el *pabulum* y el sostén de tales ideales, se agotan. La epistemología de las ciencias naturales y matemáticas las despoja de toda pretensión escatológica, concibiéndolas en un caso como ciencias de hechos y fenómenos, que emplean una metrología determinada, o en el caso de las matemáticas como ciencias de la verdad entendida como coherencia y exactitud. La axiología, por su parte, justifica la autonomía de los juicios de valor y, con ellos, da los fundamentos a las ciencias morales, del espíritu y la cultura.

En el lapso comprendido entre las dos guerras mundiales (1914-1939), la filosofía da respuesta a las nuevas

exigencias de los tiempos. Con anterioridad a los acontecimientos señalados, y desde las dos últimas décadas del siglo XIX, se trata de reemplazar y superar la crisis de la filosofía positiva. Un lugar especial tuvo el movimiento de la tercera escolástica, cuya iniciación hay que fijar en la encíclica *Aeterni Patris* (4 de agosto de 1879), de León XIII. Cuando en 1880 el Pontífice pide al cardenal De-champs, arzobispo de Malinas, la creación de una cátedra de tomismo en la Universidad de Lovaina, el arzobispo designa a monseñor Mercier, que desde 1877 explicaba filosofía en el seminario menor de Malinas. Esta vigorosa corriente se difunde en Francia a través del Instituto Católico de París, donde dictan cursos figuras como la de Gilson, Maritain, Garrigou-Lagrange, Yves Simon, Sertillange. Se prolonga los influjos de los nuevos tomistas a España e Inglaterra y Alemania. Tres escuelas recogen los principales matices del tomismo de la época: *La escuela histórica*, que considera la filosofía tomista como un acontecimiento importante del pasado; *la escuela crítica*, que examina las veinticuatro tesis centrales del tomismo; y *la escuela progresista*, que aplica sus principios a los problemas nuevos y realiza una labor de incorporación de los aportes positivos de otras corrientes de la filosofía contemporánea. Los representantes más notables de estas tendencias son conocidos en la Argentina. Los centros de difusión del tomismo y el suarismo en Buenos Aires son el Seminario Pontificio (1908), dedicado a la formación de sacerdotes; la Facultad de Filosofía y Teología de San Miguel y su antecedente el Colegio Máximo de San José en San Miguel (1931), y los Cursos de Cultura Católica, fundados en 1922, donde años después, en 1937, se creó la Escuela de Filosofía.

Entre las corrientes de pensamiento que se han incorporado al fondo filosófico del país, debemos mencionar la filosofía neokantiana, que aspira a fundamentar un nuevo tratamiento de los problemas filosóficos, sobre la base de

una interpretación amplia y renovada de los escritos de Kant. En España fueron neokantianos durante algunos años Ortega y Gasset y García Morente. En la Argentina, Alejandro Korn se llamaba a sí mismo "un kantiano relapso". El mismo afán de racionalidad, de cautela y objetividad anima a la filosofía neohegeliana, que se desarrolla predominantemente en Inglaterra e Italia. Sus cultores principales son Baille y Collinwood en Inglaterra, y Croce, Gentile y de Ruggiero en Italia. En la Argentina han escrito sobre la filosofía de Hegel, Alejandro Korn, Miguel Ángel Virasoro, Ángel Vassallo, Nimio de Anquín, Hugo Calzetti, Carlos Astrada y algunos más.

Otras direcciones filosóficas han entrado en la cultura argentina de este siglo xx. Todas ellas colocan el concepto de vida en el centro de la preocupación filosófica y la concepción del mundo. En Alemania descollaron Dilthey, Simmel y Driesch; en Francia, además de Blondel con su filosofía de la acción, tuvo su representante máximo en Bergson, creador de una forma de vigoroso intuicionismo de cariz irracional. En la Argentina, esta corriente ha sido sustancial en el pensamiento de Alberini, Rougés, Vassallo, Korn y en general en la educación filosófica del país.

Corriente renovadora e importante es, entre las dos guerras mundiales, la fenomenología. Su fundador, Husserl, considera que la principal tarea en filosofía es la descripción fiel de los fenómenos, sin interpretación ni deformación explicativas. De la fenomenología de Husserl derivan corrientes muy importantes, entre ellas la ontología de Nikolai Hartmann. Esta dirección filosófica es sustancia del pensamiento filosófico de Francisco Romero, que ha prolongado, en otro clima filosófico, el magisterio de Alejandro Korn.

Con el método de la fenomenología, aunque con resultados diferentes, hay que mencionar la filosofía de la existencia. Sus orígenes han de buscarse, como bien se sabe, en Kierkegaard, Nietzsche, Unamuno. Esta filosofía sostiene

en una de sus direcciones que la existencia es una estructura irracional, temporal y finita, que tiene categorías propias. En el existencialismo cristiano se reconocen temples (la esperanza, el amor, la amistad) que abren la vida humana a la trascendencia de lo divino. Figuras destacadas de estos movimientos filosóficos son Heidegger, Jaspers, Sartre, Marcel, Lavelle, Abbagnano. En la Argentina, esta filosofía es el meollo del pensamiento de Carlos Astrada, Miguel Ángel Virasoro, Vicente Fatone, Carlos Alberto Erro, que han elaborado doctrinas filosóficas con sesgos propios. En el ámbito de la filosofía del derecho no se puede pasar de largo la figura de Carlos Cossio.

Como empeñada en la renovación de la filosofía positiva hay que mencionar la filosofía científica, que tuvo su centro representativo hasta la segunda guerra mundial en Viena. Mach, Schlick, Morris, Carnap, Teichenbach trabajaron en Austria y posteriormente algunos de ellos se trasladaron a Norteamérica, fundando un centro de dicha filosofía en Chicago. Esta dirección del pensamiento tiene en la Argentina representantes de importancia, como Mario Bunge.

No puede omitirse en esta visión de conjunto el realismo crítico, cultivado según sea el modo de entender la realidad y expresar su conocimiento. Así hay un realismo crítico tradicional, que se nutre en Aristóteles, Santo Tomás, Suárez, Juan de Santo Tomás y otros. Este realismo filosófico está representado en la Argentina por Enrique Pita, Juan Rossanas, Tomás Casares, Antonio Ennis, Octavio Nicolás Derisi, Juan Casaubón. Algunas figuras importantes, a partir de este realismo filosófico, han asumido el carácter pro-tréptico de la filosofía, como tarea que debe realizar el hombre para orientar su vida y darle sentido, o si se prefiere la vida como pensamiento filosófico. En esta posición hay que mencionar a Nimio de Anquín, Ismael Quiles, Juan R. Sepich, Alberto Caturelli y otros.

El realismo filosófico de Russell, Whitehead, Alexander, si bien es conocido desde el punto de vista de la erudición y la información tiene pocas figuras representativas. Por la repercusión social de sus doctrinas, debemos mencionar también la filosofía del llamado materialismo histórico que no tiene representantes de gran relieve filosófico en el país. Quizá los más destacados hayan sido José Ingenieros, Aníbal Ponce y Emilio Trois.

Desde un punto de vista general podemos decir que después de superada la etapa crítica del positivismo, aparecen en el pensamiento argentino una variedad de corrientes, alrededor de la constante del pensamiento que abrevia en las fuentes del pensamiento tradicional, que constituyen una actitud nueva y afirmativa, sin el insistido énfasis polémico de las posiciones antipositivistas de las primeras décadas del siglo. Rasgo común de las direcciones posteriores es el retorno a los problemas fundamentales de la filosofía: los de la ontología, la axiología, la gnoseología y la epistemología. Otro rasgo es el impulso que ha adquirido la antropología filosófica, la filosofía de la historia y los estudios de historia de la filosofía, estos últimos estimulados con la presencia de investigadores del valor de Rodolfo Mondolfo.

Hay una fuerte decisión a tomar lo bueno donde se lo encuentre, para devolverlo con uno propio. Para ello se va agudizando cada vez más la ética de la verdad. Aunque los hilos del pensamiento filosófico sean de distintos colores, todos ellos componen el ovillo de la filosofía argentina. Ésta se ha ido haciendo cada vez más densa y presenta rasgos de madurez y originalidad. Se trabaja en las disciplinas filosóficas con entera dedicación, como tarea vital y de destino. La etapa más difícil, la de iniciación, está cumplida. Y la de innovación y originalidad se está realizando silenciosa y tesoneramente.

Las corrientes europeas y americanas no llegan ya refractadas a través del pensamiento y la cultura franceses,

como ocurría hasta los primeros decenios de este siglo xx. Llegan de un modo directo y espontáneo, no sólo el pensamiento alemán e inglés, sino también la filosofía española e italiana y, en estos últimos años, la de Norteamérica. En este sentido se han limitado los influjos franceses.

No se trata sólo de asimilación e incorporación crítica de las corrientes filosóficas exógenas. El carácter protréptico de la filosofía, la historicidad de ésta en contacto con los problemas concretos de la existencia humana, la filosofía como vida de pensamiento, son notas cada vez más notables en los filósofos argentinos.

2. *Itinerario filosófico del Dr. Ismael Quiles.*

La cronología no es el mejor método, pero es precisa en sus datos. Extraemos lo indispensable de la vida biográfica de nuestro autor. Nació en Pedralba, Valencia, España, el 4 de julio de 1906. Estudió humanidades en el Seminario de Valencia entre 1918 y 1922. Ingresó a la Compañía de Jesús el 10 de junio de 1922. Cursó los estudios de Licenciatura y Doctorado en Filosofía en el Colegio Máximo de San Ignacio, Barcelona.

En la Argentina reside el P. Quiles desde el 4 de marzo de 1932. Estudió Teología en la Facultad de Filosofía y Teología de San Miguel. Y allí inició su carrera docente como profesor de Historia de la Filosofía y de Metafísica, en 1938.

Por entre esos escuetos datos cronológicos ha discurrido la vida filosófica y pensamiento del P. Quiles. La idea de desarrollo acaso ayude a ver con más hondura su itinerario filosófico. Cuando llegó a Buenos Aires traía ya cumplidos sus estudios de filosofía, según queda dicho. ¿Cuál era la orientación de ellos? Era la filosofía escolástica en la línea de Santo Tomás y Francisco Suárez. Esta orientación era compartida por los profesores del Colegio Máximo de San

José, en San Miguel. De aquellos años vienen algunos nombres importantes, los de Antonio Ennis, Enrique B. Pita, Juan Rossanas, José I. Cifuentes, Orestes Bazzano y el del P. Quiles. Por cierto, todos ellos eran buenos conocedores de las figuras importantes de la tercera escolástica: Mercier, Newmann, Sertillanges, Gilson, Garrigou-Lagrange, Manser, Grabmann, el cardenal González. Por entonces comenzaban a difundirse o conocerse algunos filósofos franceses de la neoescolástica. Muy leída era la "Recherche Philosophique" del Instituto de Filosofía de Lovaina. Y predominaba por entonces en la enseñanza y en los escritos filosóficos, como se advierte en las revistas "Criterio" y "Strómata" el carácter disciplinario y polémico, con respecto a otras corrientes filosóficas.

La primera etapa del itinerario filosófico de nuestro autor está representada por estas obras que mencionamos escalonadamente: *La filosofía de la persona humana* (1942; 2ª ed., 1952), *Methaphisica generalis sive ontologia* (1943), *Filosofía del cristianismo* (1944), *La esencia del tomismo* (1947). Esta fase se caracteriza, además de su índole disciplinaria y polémica, por empleo del método analítico y abstractivo del conocimiento metafísico en la filosofía tradicional. Se advierte, sin embargo, una evolución o desarrollo que va de la *Methaphisica generalis sive ontologia* a *La esencia del tomismo*. Por cierto, las cuestiones y los problemas tratados en dichas obras son los tradicionales, pero en la segunda de las obras mencionadas hay un mayor desarrollo del espíritu crítico al carácter intelectual y abstractivo de la metafísica tradicional. En cuanto a *La filosofía de la persona* se mantiene dentro de la concepción aristotélica-tomista-suarista como sustancia individual y racional.

Hay una segunda etapa en que el P. Quiles, partiendo de la filosofía escolástica, concibe el valor propedéutico de la filosofía, la filosofía como sabiduría de la vida, la vida

como pensamiento filosófico. Su labor se centra principalmente “en la investigación de la realidad humana y de sus problemas, dedicando particular cuidado a auscultar las inquietudes del hombre contemporáneo”, según nos dice el propio autor. Jalonan esta fase de su itinerario filosófico sus libros *Filosofar y vivir* (1948) y *Heidegger: el existencialismo de la angustia* (1948). En el primero de ellos, sin invalidar los resultados alcanzados por la ontología escolástica, como ciencia de los primeros principios y la imposición de sus grandes temas, el ser en cuanto ser, Dios, el mundo y el hombre, ofrece otros puntos de partida para la filosofía. Coloca al hombre como camino y método de la reflexión filosófica. “El punto de partida es la determinación de la esencia más originaria del hombre”. A esta manera de filosofar la llama filosofía vital. Ciertas coincidencias, por lo menos en cuanto a la actitud, si no en los resultados, había con la filosofía de un Bergson, un Simmel, un Drieesch y otros.

En *Filosofar y vivir* se parte de la descripción fenomenológica y concreta de la experiencia vital de un vuelo en avión. Describe el autor la toma de distancia con respecto a su mundo natural, su vivencia de la soledad y el papel de la reflexión en el planteo de problemas acuciantes, como el de la esencia o naturaleza de la realidad del hombre, su finalidad y su sentido. Este “*initio philosophandi*” puede considerarse también coincidente con el de Heidegger en la filosofía contemporánea.

Para nuestro autor la “filosofía vital” es, como se advierte, antropocéntrica. No porque sitúe al hombre en el centro absoluto de la metafísica u ontología, sino porque desde el punto de vista de la tarea que es la reflexión filosófica, como hermenéutica de la vida, emerge del hombre e interesa en primer lugar al hombre. Dios no filosofa. La Naturaleza tampoco. Hasta allí las coincidencias con otras

posiciones filosóficas contemporáneas, entre otras la de Heidegger.

Pero llegan las diferencias. En *Heidegger: el existencialismo de la angustia*, que hemos situado en la misma etapa que *Filosofar y vivir*, el P. Quiles examina las limitaciones de la filosofía de la existencia del filósofo alemán. Para éste el término "existencia", etimológicamente, significa existencia, estar parado fuera de sí, *extra causam*, arrojado en el mundo. Esta situación produce la angustia del *Dasein*, en la que se hace patente la finitud del hombre, su temporalidad, su historicidad y su ser para la muerte. Quiles estima que esta descripción fenomenológica es incompleta y deja de lado el ser de la existencia humana. Se mueve entre fenómenos y no aferra el ser.

Es verdad que el término "existencia" encierra las significaciones de *ex*, fuera, y "*sistere*", que en griego tiene su origen en el verbo "ístemi", estar parado, estar presente, estar siendo. De modo que existencia significa estar siendo, estar siendo fuera, en el mundo. La existencia del hombre encierra en sí misma la presencia del ser. No es pura densificación temporal, acumulación de tiempo, pura temporalidad como quiere Heidegger. El verbo griego ser, *einai*, *eimí*, significa acto de ser, ser en acto, y tiene como participio activo, *a ousa*, que hay que traducir con el término "esseyente", puesto que "*einai*" se vierte en latín con el vocablo "*esse*". El sustantivo *ousía*, que tradicionalmente se traduce por "substancia", hay que traducirlo por "esseyencia". La palabra "substancia" (*substare*) connota algo que está debajo, oculto, que no sale a luz. "Esseyencia" es, al contrario, la mostración del ser. Por eso es que Aristóteles decía que el ser se dice en sentido principal (*Kyriótetos*) de la *ousía*.

Con estas precisiones se comprende que el itinerario filosófico del P. Quiles sea distinto del vitalismo y la filosofía de la existencia. No se trata de pasar de un conjunto de fenómenos de la vida humana a otro conjunto de fenómenos

fundantes, sino de captar el sentido de la existencia humana, su sentido y su finalidad.

En esta segunda etapa de su itinerario filosófico, en realidad el P. Quiles gana las mismas o parecidas orillas que la filosofía tradicional presente en *La filosofía de la persona humana* (fundamentos psicológicos y metafísicos y aplicaciones sociales). Lo que cambia es el método: en la primera etapa el método es analítico y abstractivo; en la segunda es fenomenológico y descriptivo. Y naturalmente el panorama es diferente, pero el río en que se navega es el mismo.

La tercera etapa del pensamiento filosófico de nuestro autor podemos llamarla con sus propias palabras "filosofía in-sistencial". La obra que la representa es *Más allá del existencialismo. Filosofía in-sistencial* (1958). Desde la situación de estar en el mundo, la filosofía in-sistencial regresa o vuelve a su "sistencia", a la presencia ontológica que hay en ella, a su ser. Se trata de una fenomenología realista y concreta. La captación del "sí", el "yo", de la mismidad, del ser o "sistencia", se hace por un proceso de interiorización, a cuyo término se tiene la intuición del ser de la existencia humana. Se trata de un acto de "in-sistencia", dice el P. Quiles. "El «estar-en-sí» o in-sistencia, es fundamento de la posibilidad metafísica de las otras estructuras que las definiciones clásicas han dado como esencia del hombre, v. g. racional, política, libre, persona, moral, religión". ... "La in-sistencia —agrega el autor— se revela en toda experiencia humana, como el «sí» más originario del hombre, sujeto y fuente de todas las propiedades y actividades; por eso la "insistencia" no sólo es ónticamente la esencia originaria (*primun esse*), sino también cognoscitivamente la primera experiencia o conciencia (*promun cognitum*) que el hombre tiene de sí". Sobre este fundamento ontológico de la vida humana se dan las distintas zonas de los fenómenos psicológicos, morales, sociales, religiosos. Todos están fundados en la roca de la "sistencia", y porque ésta es

contingente y finita participa de la Sistencia Absoluta, del Acto del Ser Absoluto.

¿Qué relación guardan las tres etapas del itinerario filosófico del P. Quiles? No se suceden como fases o capas que se reemplazan o sustituyen en relación externa. Entre la etapa disciplinar y polémica, la de la filosofía vital y la de la filosofía insistencial, hay una asunción especulativa y crítica de este itinerario intelectual. Tampoco se trata de una relación entre filosofía vieja y filosofía nueva. Se trata de un viraje en la actitud humana de la filosofía. En la primera fase se obtiene un saber disciplinar, epistemático, analítico y abstractivo que sitúa las cuestiones y problemas de manera especulativa y absoluta. En la segunda y la tercera se hace un viraje hacia el hombre que realiza la tarea de la filosofía hacia la subjetividad y la conciencia en busca del comienzo y principio de la filosofía en la interioridad del ser humano. En el itinerario filosófico del P. Quiles, que está documentado en una vasta labor docente y de producción filosófica, que nosotros hemos jalonado sólo con algunas de especial significación, reconocemos una progresiva asunción especulativa.

3. *La filosofía in-sistencial.*

Algo hemos dicho ya sobre la filosofía in-sistencial. Es una filosofía de la realidad humana y sus problemas. Tiene un método y está animada por tres convicciones fundamentales. Es una filosofía del hombre porque desarrolla "una metafísica de la esencia del hombre y de sus relaciones fundamentales con el mundo, con las demás personas y con Dios". La experiencia del sí, de la "sistencia" humana, en que consiste la in-sistencia, es a la vez también experiencia del ser o experiencia metafísica. Quiles sostiene que en la experiencia in-sistencial está el primero y más inmediato contacto con el ser y "por eso la experiencia in-sistencial

es el fundamento originario de la metafísica y del consiguiente pensar racional; ella está implicada y presupuesta en todos los demás modos de abrirse el ser al hombre". En la filosofía que marcha hacia fuera del hombre, si la "ousía", sentido principal del ser, se la entiende como "*sub-stare*", como algo que yace debajo de los accidentes, el entendimiento emprende una búsqueda analítica y abstractiva del ser, puesto que no lo aferra de manera originaria. Pero si "ousía" es la "esseyencia", presencia o manifestación del acto de ser, también cabe en la metafísica analítica y abstractiva una previa e inmediata experiencia del ser.

En todo caso, en la filosofía in-sistencial, en la que la filosofía es entendida como actitud humana, como hermenéutica de la vida humana, la experiencia insistencial al aferrar el ser y tomar contacto con él, es el fundamento originario de la metafísica.

El análisis de la experiencia in-sistencial le muestra a nuestro filósofo que el hombre está arrojado hacia dentro de sí, no hacia fuera, y que hay en el hombre "un ordenado y equilibrado instinto hacia la conservación y perfeccionamiento del propio ser". La dirección ontológica de la existencia humana no es un ec-sístere, como sostiene Heidegger, sino un in-sistere. Es cierto que el hombre en la actitud natural y cotidiana es existencia (*esse extra causam*), está arrojado fuera de sí, pero esta situación de la actitud natural y cotidiana es la que posibilita el retorno hacia sí en la reflexión insistencial. Y es en esta reflexión en la que aferra el hombre su propia esencia. De modo que la filosofía in-sistencial es una actitud humana del filósofo.

Pero es también un método, que hace camino con el hombre en la tarea filosófica. Va hacia dentro del hombre con descripción de los fenómenos y del ser que se manifiesta en ellos. Es un método fenomenológico realista o si se quiere concreto. En el retorno hacia sí mismo, el hombre en su quehacer filosófico capta la "sistencia", su propio ser, su

“yo” más profundo, su mismidad. Ese ser propio se le revela como contingente y finito. Ello provoca la angustia, porque se sabe insuficiente y siente la necesidad de buscar denodadamente su fundamento para afirmarse en él. “Estar-en-él (insistere) será la verdad y la sustancia o suficiencia definitiva del hombre”. Sale de este modo hacia la Sistencia Absoluta. Así, el camino de interiorización es realista, porque tiene una fundamentación ontológica. En la tarea del “in-sístere”, de entrar dentro de sí, se termina por salir de sí. Escuchemos una vez más al autor: “El hombre está en la verdad del ser ‘entrando dentro de sí lo más posible’ y por esa vía de interiorización sale de sí mismo hallando el fundamento de su ser, es un ‘ec-tasis’ hacia lo más interior de sí y de su fundamento”.

La Sistencia Absoluta en que se fundamenta la “sistencia” humana, finita y contingente, es Dios. Y aquí encontramos otro rasgo de la tarea filosófica insistencial: la fe religiosa anima el pensamiento filosófico. Dios está dentro del hombre, si se mira el final del camino de “insistencia”. Pero el hombre está en Dios, si se mira que la esencia del insistir es estar en el Fundamento. El autor nos dice: el hombre “cuanto más insiste en su fundamento tanto más es su realidad y más participa de la verdad y realidad absolutas en su esencia y en su existencia”. En suma: si la esencia del insistir es estar en el Fundamento, y la esencia del Fundamento es estar en sí, el hombre ha de insistir en la Sistencia Absoluta.

Hay así una coincidencia fundamental entre la experiencia filosófica y la experiencia religiosa. No que sean de la misma naturaleza. Hemos considerado la actitud insistencial desde el punto de vista filosófico y metafísico. La vía de la interiorización ha sido también el camino de los místicos. El éxtasis místico en un San Juan de la Cruz, en *La subida del monte Carmelo*, implica una larga tarea de recogimiento interior, muchísimos pasos para evitar los estorbos del orden externo, de los sentidos, la imaginación,

la razón, etc., con la guía de las virtudes teologales. En la experiencia mística está en lo más íntimo de la espiritualidad humana. La culminación de la actitud in-sistencial es el éxtasis, es el máximo grado de interiorización insistencial. La fe religiosa es ayudadora del pensamiento filosófico insistencial.

En cifra: en la experiencia existencial, se hace patente, además del sí y del ser, la presencia del Absoluto Personal, lo cual pone a la filosofía insistencial al margen de cualquier interpretación panteísta. Dicha presencia es, para el P. Quiles, el primer y fundamental abrirse de Dios al alma. La insistencia no se encierra ónticamente en la inmanencia de sí misma, sino, al contrario, es "la condición metafísica de la auténtica trascendencia, no sólo hacia Dios, sino también hacia el mundo y el prójimo".

La filosofía insistencial se nos ofrece con una nota más: siempre búsqueda personal y, acaso, aventura del pensamiento. Es tarea humana e implica consiguientemente actividad del sujeto que la realiza. Es actividad de insistencia, de interiorización en busca del propio "self", del sí, de la esencia de la vida humana. Es vida espiritual y tarea humana que desemboca en el mundo y el prójimo, y, por tanto, pensamiento activo y actitud espiritual.

La intencionalidad epistemática de la filosofía reducida a investigación analítica y abstracta, a sistema en el realismo tradicional, o pensamiento sintético trascendental, a sistema en el idealismo moderno, va en busca de esencias reales o ideales, cuyos conocimientos se organiza con estrictez. De esta manera adquieren carácter disciplinar y hasta dogmático y polémico. Se sitúan en un área trascendental, la del ente representado abstractamente o la del ente construido categorialmente. Esta tensión alcanza a percibirse tanto en las metafísicas realistas como en las idealistas, y también en las filosofías científicas, puesto que estratifican los conocimientos en niveles cada vez más altos y alejados de la

experiencia sensible. Todo esto, naturalmente, si se concede que el entendimiento metafísico es siempre abstracto y no aferra el ser inmediato y concreto.

La síntesis metafísica que el P. Quiles denomina filosofía de la in-sistencia es el logro de su pensamiento vital, que ha tenido el itinerario y las etapas que dejamos apuntadas anteriormente, sin que ellas signifiquen hitos externos, sino rasgos internos de una marcha del pensamiento especulativo, y, por cierto, también el orden que ha seguido en sus estudios filosóficos.

La filosofía insistencial no se enseña ni se aprende como doctrina separada de la vida humana. Tiene sus raíces en el hombre individual y concreto. Filosofía insistencial y filósofo son una realidad vital. Es la unidad de un pensamiento que, a la vez que desoculta el ser del hombre, lo enriquece y lo madura, en busca de su Fundamento. En esto consiste precisamente la filosofía insistencial o viva del P. Quiles. Su horizonte, como el de la existencia misma del hombre, trasciende el horizonte humano y se integra al orden teológico.

Como una cuestión abierta queda indicado aquí la relación entre Filosofía existencial y Teología, y la de Teología y Filosofía insistencial. Temas que por sí mismos hablan del vigor especulativo que se requiere para abordar la intrincada red de sus cuestiones y problemas.

4. *Antropología insistencial.*

Hay varios tipos de antropología. Está la antropología como ciencia positiva, físico-somática, que describe la constitución anatómica de distintas razas y variedades humanas en forma comparada. Existe la paleoantropología que investiga el desarrollo del ser humano desde el punto de vista del soma y a través de miles de años. La etno-antropología, que actualmente se llama antropología cultural,

que estudia los distintos tipos de culturas. Y la antropología filosófica, que indaga la posición del hombre en el cosmos, es decir, el "*cognitio rerum*" por sus últimas causas. Desde otro ángulo podemos hablar de antropologías científicas, filosóficas y religiosas.

Aquí importa la antropología filosófica in-sistencial. Como hemos dicho, la experiencia de la existencia humana revela la insistencialidad del hombre. La in-sistencia es la esencia o ser del hombre. En el análisis de la experiencia originaria de la vida humana, muestra al ser del hombre con las siguientes notas:

En la vuelta reflexiva hacia la in-sistencia el ser del hombre aparece como un yo, esto es, una conciencia individual o personal. La conciencia es intencional y está abierta a los objetos. En cualquiera de sus actividades la conciencia del objeto va acompañada de la conciencia del sujeto, como centro personal, al cual refiere sus actos. Por otro lado, el yo es individual y se distingue de todo lo demás. El yo supone una unidad estricta e incommunicable. El yo no se revela nunca como una conciencia universal.

El segundo rasgo es que se muestra como un yo libre. El hombre que vuelve de su existencia exterior en el mundo, que en su insistir capta su ser como un yo libre, puede contemplar el mundo y actuar en él. Descubre campos de acción y posibilidades de actuación. La in-sistencia de hombre, su núcleo germinativo, funda la auténtica libertad, que nace de ese centro ontológico. La libertad dirigida desde fuera no es libertad, es coerción. La insistencia tiene experiencia de la libertad cuando puede elegir. ¿Qué elige? Realizarse afirmando su propio ser, o negarlo, desentendiéndose de sí mismo. En lenguaje de Heidegger es la vida auténtica o la inauténtica. La conciencia de sí y la elección de su destino revelan la dignidad del ser humano. No hay libertad absoluta, hay que responder ante alguien, ante el funda-

mento de la sistencia humana, ante Dios. Es libertad responsable.

La tercera nota que se tiene en la experiencia in-sistencial es la racionalidad del hombre. Hay coincidencia con la definición clásica: el hombre es animal racional. Pero la "rationalitas" ha de comprenderse en el sentido de conciencia libre y responsable. Todas las actividades de la conciencia implican o llevan envuelta de algún modo la racionalidad del hombre.

La cuarta nota de la sistencia humana es su contingencia. La experiencia in-sistencial capta la mismidad, la sistencia, como un yo con autonomía ontológica, puesto que es acto de ser, y como un yo psicológico presente en sus actividades. Pero al mismo tiempo manifiesta dicha experiencia que se trata de una sistencia y un yo contingente. Es verdad que somos sistencia, ser, mismidad, pero somos en otro, en el Fundamento, del que el hombre participa en medida limitada. Es lo que significa el vocablo "in-sistencia", estar fundado o en dependencia del Fundamento o Sistencia Absoluta.

La quinta nota del insistente humano es su dualidad. El hombre es un ser dual: por un lado es sistencia, ser, presencia; pero limitada, finita, es in-sistencia. Esta dualidad es antropológica, es ontológica, es constitutiva del ser y la esencia del hombre. El hombre es in-sistencia y por serlo participa del ser y la nada. Todos los dualismos, psicológicos, morales, religiosos, emergen de la dualidad ontológica y antropológica de la in-sistencia humana.

La sexta nota es la religación con Dios. La in-sistencia humana se encuentra esencialmente ligada al Fundamento, a la Sistencia Absoluta, y por eso está abierta a la trascendencia divina. No se halla encerrada en los límites de su finitud como si fuese pura inmanencia, sin apertura ni claraboya.

La séptima nota muestra la in-sistencia como encarnada. No es una pura actividad del espíritu, un puro hontanar espiritual, como ocurre en las antropologías idealistas, sino que la in-sistencia humana está corporalizada, "anima una carne, dice el P. Quiles, hasta formar con ella una totalidad y hacerle llegar las resonancias de la 'in-sistencia' espiritual y recibir a su vez de ella la modalidad propia, complejísima de la in-sistencia encarnada que es el hombre". En paralelismo con Heidegger el mundo se constituye en el horizonte de la in-sistencia, la que se presenta como la razón de ser del mundo vital del hombre.

La octava nota alude al carácter misional de la existencia humana. El hombre vive en el mundo rumbo a la Sistencia Absoluta. Tres son sus misiones: gobernarlo, celebrarlo en el arte y ofrendarlo a Dios.

La novena nota de la experiencia in-sistencial es su carácter ontológico. Como en ella se capta el ser, la sistencia, el acto de ser del hombre, se convierte en punto de partida de la filosofía. Allí está la firme roca ontológica que da principio sólido a las actividades del conocimiento, la ética, el derecho, la educación, la economía y de toda vivencia humana en cuanto tal.

Y, finalmente, la décima nota de la experiencia in-sistencial es que es fundamento de todas las actividades intencionales de la conciencia, entre ellas las del saber abstracto: la lógica, las ciencias, etc. Quiles considera que la experiencia in-sistencial, en cuanto captación ontológica de la sistencia humana, es pre-conceptual. Algo semejante a lo que dice Heidegger de la verdad aferrada a nivel pre-intencional, que es fundamento de la verdad relacional o lógica. Por su parte, nuestro autor dice que aquella originaria experiencia del hombre, que capta su propia sistencia, permite la expresión de las categorías conceptuales en otros niveles.

La concepción del hombre en la filosofía in-sistencial tiene un lugar propio entre las corrientes actuales de la filo-

sofía. La fenomenología husserliana, con su método intuitivo eidético y descriptivo de los fenómenos en el horizonte de la conciencia trascendental, deja sin fundamentación ontológica a la antropología filosófica y en general a las ciencias del hombre. Los filósofos que han seguido esta dirección y este método, el propio Husserl, Scheler y a ratos Ortega y Gasset, para mencionar sólo algunos filósofos importantes, realizaron indiscutiblemente una ponderable labor en el campo de la citada disciplina. Basta recordar aquí algunas obras: *Para una filosofía fenomenológica* (Husserl), *El puesto del hombre en el cosmos*, *La esencia de la simpatía* y *Muerte y supervivencia* (todas de Scheler) y *Vitalidad, alma y espíritu* (Ortega y Gasset). El método empleado por Husserl hizo que se detuviese en el ámbito de los fenómenos de la conciencia trascendental, sus caracteres y actividades. El atribuir al término "ousía" la significación de *sub-stare*, de sujeto subyacente e inaferrable, le hace concebir el espíritu humano, la realidad espiritual del hombre, como conjunto de actos, sin advertir que no puede haber conjunto de actos sin unidad y continuidad de la realidad espiritual del hombre. Lo mismo se puede decir de Scheler y Ortega y Gasset, que soslayan el problema del ser de los fenómenos, el problema ontológico de la realidad espiritual.

En la filosofía in-sistencial hay, en cambio, fundamentación ontológica de la antropología elaborada con criterios filosóficos, y, en general de todas las ciencias del hombre, desde la psicología a las ciencias médicas. La experiencia in-sistencial conduce a la captación del núcleo germinativo de la existencia del hombre, a la "sistencia" por un camino de interiorización realista o in-sistencial, en el que se aferra el ser del hombre como contingente y finito, pero en cuyo acto de ser reconoce de algún modo la referencia al Acto Absoluto, a la "Sistencia Absoluta". La realidad espiritual encarnada del hombre está abierta a Dios.

5. *Ontología tradicional y filosofía in-sistencial.*

De primera intención pareciera que entre la ontología tradicional y la filosofía in-sistencial hay una ruptura. La primera, analítica y abstractiva, se afana en la búsqueda de los primeros "principios", el Orden de las esencias del Ser, las categorías del Mundo y la esencia del Hombre. No habría en ella captación inmediata y concreta del ser de los entes, del acto de ser de ellos. La filosofía in-sistencial parte, en cambio, de la experiencia in-sistencial concreta, espontánea primero, reflexiva en la búsqueda del ser del hombre, de su "sistencia" ontológica, siguiendo un camino fenomenológico realista, para decirlo de algún modo.

Esta oposición pareciera confirmarse si se interpreta el itinerario filosófico del P. Quiles como una sucesión de fases en que las posteriores cancelan las anteriores. Pero hemos dicho que lo que ocurre es la asunción especulativa de los distintos momentos de un itinerario filosófico. No se trata de etapas externas unas a las otras, como se podría pensar en una consideración superficial.

Bien vistas las cosas, y sin querer asimilar la ontología tradicional y la filosofía in-sistencial, podemos decir que hay ciertas coincidencias en los resultados, aunque los caminos del conocimiento sean distintos; contra lo que se suele pensar en la ontología tradicional hay un punto de partida concreto: la captación directa por el logos del acto de ser de los entes. Lo que ha impedido comprender la presencia del Ser (esse) en la ousía como esseyencia, como presencia de ser, ha sido la inveterada versión de aquel concepto griego por el término "substancia" latino, que encierra el matiz de algo subyacente. Lo cierto es que el logos capta de un modo inmediato, pre-analítico, el acto de ser de los entes, de los seres, acto de ser activo del Esse que se manifiesta o presenta como esseyencia. Lo que viene después en el

orden lógico y del análisis metafísico, tiene como punto de partida esa primera captación del ser de los entes y de la ousía como esseyencia del Esse.

Por cierto, a partir de esa comprensión inmediata del ser de los entes, el camino de la ontología tradicional es analítico y abstractivo. Tal método ha permitido elaborar la ontología general, la teología natural, la cosmología, la filosofía de la naturaleza, la antropología. Naturalmente, el sentido de la indagación, la impostación de las cuestiones y de los problemas conexos, son especulativos, analíticos, explicativos y sistemáticos.

La filosofía insistencial toma el camino que va hacia dentro del hombre. En su itinerario devela el ser o sistencia del hombre, sus rasgos ontológicos y fenomenológicos, siguiendo un método preferentemente fenomenológico realista. En ese horizonte filosófico surge la cuestión del Mundo y de la "Sistencia Absoluta" o Dios. Pero se llega al Mundo y a Dios desde el Hombre.

Entre una y otra filosofía pensamos que hay puntos de coincidencias y caminos diferentes. Ambas parten de la captación inmediata del ser, una a través del acto de ser de los entes en general y la otra en la captación o comprensión del acto de ser del hombre, de su esencia o sistencia.

A partir de esa inicial coincidencia ontológica, los métodos las separan. Los panoramas alcanzados por dichos métodos son de matices diferentes. Más doctrinarios, más abstractos y especulativos unos; más descriptivos, más vitales, más fenomenológicos los otros. Son panoramas de un mismo río, que se alcanzan desde diferentes lugares ("topos"), que a la postre llevan las aguas de la misma filosofía perenne.

LA FILOSOFÍA IN-SISTENCIAL DESDE 1960

ISMAEL QUILES S. J.

Con las tres obras escritas hasta 1960, la filosofía in-sistencial había alcanzado su desarrollo en las líneas fundamentales.

Esbozada la primera intuición en la ponencia presentada al Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza, 1948), quedó desarrollada como antropología filosófica en *Más allá del existencialismo*¹; se trató de establecer la solidez de los cimientos de la intuición de la esencia del ser como in-sistencia en el artículo *Das Wesen des Menschen* (1958)²; y finalmente, recibió más ampliaciones, en especial en lo que se refiere a la experiencia del ser, en las conferencias recogidas con el título *Tres lecciones de metafísica in-sistencial* (1959)³.

Mi deseo inmediato era escribir un tratado sobre el ser, una metafísica a partir de la intuición in-sistencial. Deseo todavía no realizado. Tal vez ello ha sido providencial, por-

¹ *Filosofía in-sistencial*, Biblioteca Filosófica, Luis Miracle Ed., Barcelona, 1958, 198 páginas.

² Revista "Scholastik", Herder, Freiburg 36 (1961), 373-400.

³ Conferencias pronunciadas en el Instituto Filosófico de Balmesiana, Ed. Balmes, Barcelona, 1961, 52 páginas.

que era necesario esperar para perfeccionar y ampliar más la intuición, confrontándola con otras intuiciones metafísicas.

En 1960 comenzó mi contacto con las filosofías orientales con motivo de un viaje al Oriente dentro del "Programa Oriente-Occidente" de la Unesco. Mis estudios se centraron entonces en el Japón y en la India. Pronto advertí que me hallaba ante un nuevo horizonte metafísico, que debía estudiar detenidamente, por su gran enraizamiento en lo más profundo de la vivencia humana, enriquecido a través de una experiencia milenaria. Por eso no volví a tocar el tema de la in-sistencia en ningún trabajo de consideración hasta crearme familiarizado con las filosofías orientales.

El libro *La filosofía budista*⁴ me llevó cinco años de elaboración, pero me obligó a informarme y a meditar acerca de los grandes temas del pensamiento oriental, en el cual descubrí, a primera vista, gran afinidad en ciertos aspectos con la filosofía in-sistencial.

Trataremos de concretar qué hay de nuevo en estos 19 años.

1. *La intuición esencial no ha tenido que ser modificada*, antes bien se ha fortalecido en su núcleo central; la esencia del hombre, en el sentido óntico más estricto, continuó pareciéndome mejor expresada por lo que denominé "in-sistencia", y ésta es el origen o la posibilidad metafísica de las demás cualidades propias del hombre, que se han propuesto con frecuencia como su primera esencia, cuales son, el pensar, la conciencia, la libertad, la moral, etc. En la "in-sistencia-ser" está la realidad más originaria del hombre; en la "in-sistencia - conciencia" está el primer acto de conocer del hombre, su primera palabra interior *protos logos*; en la in-sistencia-conciencia veía también la primera

⁴ Edit. Troquel, Bs. As., 1966.

experiencia ética y religiosa; y desde ella nos abrimos al prójimo, al mundo y a Dios.

Por lo mismo, no sólo es la base de la filosofía, sino también un método, "el método" de la filosofía, por cuanto no sólo nos da el camino y la herramienta de los principales interrogantes de la filosofía, sino que es el "método previo" que convalida los otros métodos válidos del hombre, el inductivo, el deductivo, el empírico, el trascendental, etc.

Es natural, sin embargo, que por mi propia meditación o reflexión sobre mi experiencia in-sistencial haya dado mayor relevancia a algunos factores, apenas esbozados en los trabajos anteriores.

2. Me parece ver con mayor claridad que la experiencia in-sistencial es para el hombre la primera e inevitable experiencia del ser. Es, por tanto, el *fundamento de la posibilidad de la metafísica* como primer saber, el saber del ser. En el segundo capítulo de *Tres lecciones de metafísica in-sistencial* he tratado de mostrar no sólo que la metafísica, como saber de lo real y su última estructura son posibles al hombre, sino que el encuentro con el ser está necesariamente implicado en la experiencia in-sistencial, y, por tanto, en la experiencia esencial del hombre. Pertenece a la esencia del hombre. Y por ello el escepticismo es una actitud precaria, diríamos antiesencial.

Ahora agregaría que la experiencia in-sistencial por ser experiencia metafísica es el principio de unidad de la vida y el ser, es decir, *el principio originario unificador de los problemas del hombre*, o que reduce a unidad en el hombre el ser, el saber y el deber. Este aspecto lo he aplicado en el caso particular de la educación, ya que de esta manera aparece claramente la reducción de la multiplicidad de problemas del saber y la conducta del educando, pues se insertan en un punto que los une a todos y al cual todos

se reducen; por eso lo he llamado el principio originario orientador y unificador de la educación⁵.

Sobre el mismo tema, y aunque ya desde un principio me pareció ver todos los problemas de la antropología filosófica fundados e iluminados por la filosofía in-sistencial, como aparece en *Más allá del existencialismo*, comprendí con una claridad más profunda *la unidad de las ciencias, la unidad de todo el saber acumulado por la humanidad: Todo saber es un solo saber, porque todo saber, en el fondo, no es más que una mayor dilucidación de algún aspecto de la misma experiencia esencial del hombre y esa experiencia es la realidad que llamo in-sistencia*. Así parece que todo el esfuerzo de la filosofía, a través de los siglos, tiende a clarificar esa experiencia y todo el esfuerzo del hombre por conocer la realidad a través de las diversas ramas de la ciencia no es también más que un empeño por clarificar la experiencia que el hombre tiene de sí y de su posición en el universo, *una experiencia única*, la que tratan de clarificar la filosofía y todas las ciencias.

Y así aparece un panorama de toda la realidad de mi ser y de la realidad que lo rodea y traspasa —el cosmos, la sociedad y Dios—, unificado en un radio de relaciones que hace que se vea el “todo” en cada una de las partes sin perder éstas su diferencia, antes bien cobrando su verdadero relieve. Es decir, que la unidad del saber hace comprender la unidad cósmica y su punto de cohesión en el ser personal absoluto.

Leí a Teilhard de Chardin muy tarde, ya por el año 1969⁶; conocí su concepción de la realidad cósmica, expuesta con pasión y con fundamento científico; no sólo sintonicé

⁵ En nuestra obra próxima a aparecer *Filosofía de la educación personalista*.

⁶ Con motivo de un ciclo de conferencias que me pidió el Departamento de Ciencias de la Educación de la Universidad del Salvador.

enseguida, sino que pude, a mi vez, agregar un aspecto, apenas implícito, en mis expresiones anteriores, por ejemplo, en el capítulo "In-sistencia e historia". Teilhard subrayó, con exceso sin duda en algún aspecto, pero con una visión profunda de la realidad cósmica —desde la materia primigenia, hasta el punto Omega— *el aspecto dinámico y progresivo del cosmos*. A Teilhard debo el haber comprendido en toda su profundidad que el sentido particular del movimiento cósmico tiene una unidad de conjunto y un dinamismo que no hubiera yo subrayado con tanta fuerza.

Siempre concebí el cosmos como un proceso que sale de las manos de Dios y que a Dios retorna. En la in-sistencia tenemos la experiencia de ello, lo sentimos todo en movimiento dependiente de Dios y orientado a Dios, como último sentido. Pero es claro que esto ha cobrado en la concepción de Teilhard un relieve nuevo y más orgánico, por así decirlo, aunque haya absolutizado con exceso el culto a la evolución⁷.

3. El *método in-sistencial* coincide, como es claro, con el método fenomenológico. Sólo que lo he aplicado al caso de la experiencia interior en la cual captamos la realidad misma de los fenómenos y su *substratum*, el "sí mismo", mostrándose en su propia actividad. Como es sabido, este método ha sido ya admitido por muchos filósofos, aun los formados en la tradición del método racional, pues comprobaban, en efecto, que por dicho método se llegaba a una verdadera captación de lo real, y, por consiguiente, se tocaba un plano metafísico.

Fue para mí, en este punto, una grata sorpresa hallar confirmada la legitimidad de este método, a mi parecer el primero y fundamental en el encuentro con lo real, en un

⁷ Ver nuestra obra: *Introducción a Teilhard de Chardin*, Ed. TEA, Bs. As., 1975.

solemne documento, cual es la *Declaración* del Concilio Vaticano II *sobre la Iglesia en el mundo actual*. No renuncio a señalar lo original de este *Documento*, pues para mí fue una sorpresa. Es cierto que no se trata de un documento filosófico en su intención ni en su método. Los obispos, reunidos en el Concilio, no pretendían hacer filosofía ni profundizar en la metafísica. Su objetivo era "pastoral", y, por ende, querían enseñar las verdades fundamentales para la ubicación de los cristianos en el mundo actual. Pero, de hecho, hicieron un preciso análisis de las principales experiencias del hombre, lo que significó un verdadero trabajo filosófico, y no dogmático, y de esta manera nos han legado lo esencial de una antropología filosófica. Ahora bien, en estos textos serenos hay dos aspectos que me han llamado la atención, por coincidir con lo que habíamos escrito sobre la in-sistencia como esencia del hombre:

1) El Concilio ha hecho uso del método *fenomenológico*, es decir, descriptivo y analítico de la experiencia humana, para fundamentar sus afirmaciones centrales sobre el hombre. Tal vez la muestra más clara de ello está en el primer capítulo de la parte primera, en el cual se trata de "la dignidad de la persona humana". La esencia privilegiada del hombre, sus facultades de inteligencia, de conciencia moral y de libertad, son afirmadas recurriendo al análisis de la experiencia propia del hombre.

2) La descripción misma de la esencia del hombre acentúa el carácter de la "interioridad" de tal manera que coincide con nuestra descripción in-sistencial, ya que a ésta la habíamos llamado nosotros "filosofía de la interioridad y de la dignidad del hombre"⁸. Para el Concilio la dignidad del hombre reside en el hecho de que sea persona, y el fun-

⁸ En nuestra obra *Antropología filosófica in-sistencial*, Prólogo, Ed. Depalma, Bs. As., 1978.

damento de la persona lo halla en su interioridad. Citemos el texto que habla por sí solo:

“Por su interioridad es, en efecto, superior al universo entero; a esta profunda interioridad retorna cuando entra dentro de su corazón, donde Dios le aguarda, escrutador de los corazones, y donde él personalmente, bajo la mirada de Dios, decide su propio destino”⁹.

En realidad, la in-sistencia como esencia del hombre, como ser que está-en-sí y “desde sí” actúa, incluso frente a Dios, no puede estar más claramente expresada en este texto conciliar. Es claro que el Concilio no quiere hacer metafísica y se ha contentado con señalar el hecho de la interioridad, sin preocuparse de hacer un análisis de la estructura “óntica” de esa interioridad. Pero lo que habíamos querido hacer nosotros desde un principio había sido justamente dar esa base metafísica de la interioridad, al señalar la in-sistencia como una estructura óntica del hombre.

4. *Ser, saber y autorrealización.* Ya en 1948, antes de que descubriéramos la in-sistencia, escribimos que lejos de ser puramente racional y abstracta, la filosofía es un “saber vital de los últimos problemas humanos y casi podríamos decir del problema humano”¹⁰. La filosofía, por tanto, no era ya entonces considerada como una pura “teoría” separada de la vida misma o del ser, sino relacionada con éste, e inmersa en éste. Pero más adelante llegamos a una relación más íntima, por así decir, óntica, ya que el “modo propio de ser” del hombre, es el “saber”: es decir, que el “saber más” es “ser más”; saber más no sólo en el sentido de un conocimiento acumulado de las múltiples experiencias del hombre (es un primer modo de saber), ni en el del

⁹ N° 14.

¹⁰ Ver nuestra obra *Filosofar y vivir*, Ed. Club de Lectores, Bs. As., p. 79.

encuentro múltiple de los sujetos mundanos, aunque referidos en último término al hombre para su propio desarrollo físico e intelectual (es otro modo de saber); sino del "saber integral" de la totalidad de la propia realidad y de las demás realidades del cosmos y de Dios, unidos en la propia experiencia de sí. Este "saber integral" se alcanza en la experiencia in-sistencial: experiencia del ser-en-sí, de ser sí mismo, de plena conciencia de sí y de su entorno óntico, el cosmos, el prójimo y Dios. El hombre "es" por su realidad óntica, que es la in-sistencia-ser; el hombre "sabe", se da cuenta de sí mismo, retorna a sí mismo por su in-sistencia-conciencia; pero, por cierto, esta in-sistencia-conciencia es el propio "modo de ser" del hombre; cuanto más perfecta es su in-sistencia-conciencia, es más sí mismo o simplemente es "más"; aquí el saber es la realización del ser del hombre; el ser y el saber se identifican: a más in-sistencia-conciencia, más ser del hombre como tal. Por ese saber, el hombre se realiza a sí mismo; o actualiza su ser por la autoconciencia y autodeterminación.

La in-sistencia óntica en consecuencia, no es puro quedar subyacente e inerte, un puro "ser estático", sino un perfecto dinamismo que comienza con la autoconciencia, y así realiza su ser, crece en riqueza de su ser; se autorrealiza. En este sentido ser, saber y autorrealización se funden en un solo acto que es la suprema filosofía o saber. Ya Platón decía que el verdadero filósofo lo es tanto más cuanto más está en sí mismo ¹¹.

El carácter mismo de este "saber" propio de la in-sistencia-conciencia, el auténtico saber, hace que no sea un saber separado de la vida, sino sumergido en ella, y surgente de ella; por tanto, actuante en ella, a fin de que toda acción o actividad humana esté dentro del marco de esta

¹¹ Fedón, 64e, 65c.

sabiduría. Es por ello un saber constructivo del hombre mismo, conforme a su ser, y, por ende, lo hace crecer al hombre según su ser, ubicándolo en el cosmos, en la sociedad, ante Dios. Por eso el sabio, el justo o el santo coinciden. De esta "sabiduría" habla la Biblia con incomparables y entusiastas palabras:

271

"Pues hay en ella un espíritu inteligente, santo, único, múltiple, sutil, ágil, perspicaz, inmaculado, claro, impasible, amante del bien, agudo, incoercible, bienhechor, amigo del hombre, firme, seguro, sereno, que todo lo puede, todo lo observa, penetra todos los espíritus, los inteligentes, los puros, los más sutiles.

Porque a todo movimiento supera en movilidad la Sabiduría.

Todo lo atraviesa y penetra en virtud de su pureza.

Es un hálito del poder de Dios, una emanación pura de la gloria del Omnipotente, por lo que nada manchado llega a alcanzarla.

Es un reflejo de la luz eterna, un espejo sin mancha de la actividad de Dios, una imagen de su bondad" ¹².

Por eso hemos creído ver que en la in-sistencia-conciencia es uno el saber y el ser del hombre y en ella se cumple su autorrealización o personalización.

5. *Filosofía, religión y mística.* Otro punto en que me ha parecido ver más clara la profundidad óntica de la in-

¹² Libro de la Sabiduría, cap. 7, versos 22-26.

sistencia es en la relación que desde ella aparece entre filosofía, religión y mística.

La relación entre filosofía y religión es clara, ya que la experiencia in-sistencial muestra la presencia del Absoluto en el centro interior del hombre; reconocer esa presencia del Absoluto como tal es la culminación de la filosofía. El filósofo que a tal no llega, queda a medias en su camino de filósofo, en su saber y en su ser. No llega a la autorrealización plena que es la verdadera filosofía y religión.

APORTES DE LA FILOSOFÍA IN-SISTENCIAL A MI CONCEPCIÓN Y ACCIÓN EDUCATIVA

Prof. MARÍA MERCEDES TERRÉN.

I. *Vivencia de mi aprendizaje.*

Desde que tuve uso de razón me enseñaron a ser sujeto de responsabilidad, a examinar mi conciencia frente a Dios: conciencia, voz de Dios o murmullo de Dios.

Ingresé al colegio a los 6 años y me prepararon inmediatamente para la primera comunión. Recuerdo que en dicha preparación yo tenía conciencia de mi responsabilidad ante Dios y el prójimo. Es decir, conciencia de mi propia personalidad. No podía dejar de sentir que yo era yo respecto de Dios, de mis profesores y compañeras, y de mis padres y hermanos.

También contribuyeron a esta conciencia de mi personalidad las competencias semanales y premios anuales que existían dentro de la institución. Muchos años más tarde comprobé que la noble emulación estaba recomendada por el gran pedagogo Quintiliano, en sus *Instituciones oratorias*, de gran influencia en la educación del Renacimiento y particularmente en la "*ratio studiorum*" de los jesuitas. En cambio, en los juegos había sentido comunitario, pues se competía por grupos o equipos.

Teníamos un gran respeto por las autoridades, pero a la vez nos sentíamos respetadas, consideradas y tratadas con dignidad. Experimentaba admiración por las maestras de gran personalidad.

En el curso superior de religión se usaba como texto *La religión demostrada*, de Hilaire; capté en sus enseñanzas y en las del profesor la fundamentación racional de la Fe con gran claridad.

En cuarto y quinto año del bachillerato, al estudiar Psicología y Lógica, me parecía extraño, me dejaba perpleja que problematizaran lo que era obvio o que cuestionaran lo que para mí estaba resuelto.

En la Universidad admiré a profesores brillantes por su personalidad, aun aquellos que, mechados de cierto liberalismo condenado en su momento por la Iglesia, supieron suscitar mediante sus enseñanzas el valor de la persona. Nos presentaban el papel que habían desempeñado en la historia de la humanidad los grandes hombres. Destacaban, asimismo, el valor de esas personalidades en el interjuego persona-sociedad, inculcándonos siempre el respeto a la dignidad de la persona y la influencia de esta dignidad en la sociedad. Nos enseñaban que el valor de una sociedad estaba dado por los miembros que la integran.

Deseo dedicar un recuerdo especial a mi gran profesor de Ciencias de la Educación, Juan P. Ramos, por su recia personalidad y sus teorías expuestas en su obra *Los límites de la educación*. Particularmente quedó impresa en mí su reflexión de que jamás por la educación se podrá hacer de una persona "A" una persona "B", es decir, que no podemos cambiar las estructuras de las personas. Lo único que podemos hacer es concurrir a modificar los coeficientes con signo positivo o negativo.

Considero que yo tenía una buena formación en la Fe. Conservaba vivo el consejo de mis maestras de que teníamos, ante todo, que fortificar al hombre interior o espiritual.

II. *Vivencia en la enseñanza.*

Por mi formación científica y fundamentalmente en la Fe, partí de un gran respeto por la persona de mis alumnos. A esto atribuyo la gran facilidad con que se desarrolló a lo largo de toda mi vida docente la relación con ellos.

Siguiendo el ejemplo aprendido, especialmente lo vivido, traté de elevar a los alumnos en la forma y en la consideración, no sólo en los contenidos de la enseñanza. Siempre enseñé el famoso refrán latino: "*Suaviter in modo, firmiter in re*". Jamás tuve problemas de disciplina, bastaba la reflexión. Sentía que el profesor debía servir, sin servirse y sin ser servil. Buscando siempre la autoridad, no por cargo o poder sino por prestigio.

III. *Mi encuentro con la filosofía insistencial.*

Fue para mí una gran emoción el encontrar expresado de manera ordenada, clara y precisa, todo aquello que me había sido enseñado, que yo había asimilado y había proyectado, al leer las dos obras: *Filosofar y vivir* y *La persona humana*. Ambas ordenaron mi vivencia y me obligaron a una reflexión, ya que en ellas dicha vivencia aparecía sistematizada con gran secuencia lógica.

El estudio de la filosofía insistencial, en *Más allá del existencialismo*, produjo en mí verdaderas satisfacciones, por cuanto, por provenir del campo de la ciencia histórica que analiza el hecho concreto particular, me enfrentaba con una filosofía fundada sobre hechos y experiencias concretas. No me modificó mi concepción original de la persona, pero me la hizo ahondar hasta sus últimos fundamentos, y comprobé que coincidía con mi experiencia humana y educativa. Me pareció muy importante ese "*in-sistere*", ese "estar en sí", en especial para el mundo actual que se enajena de mil maneras. Y que uno mismo teniendo tan alta idea de

la persona y su dignidad, no hubiera caído en la cuenta de la visión, de que lo fundamental es "estar en sí", porque de lo contrario se pierden las riendas de sí, y esto significa pérdida y empobrecimiento de la personalidad. Ya en el lenguaje corriente el "estar fuera de sí" significa ser un enajenado o alienado.

Haciendo ejercicios espirituales con los pensamientos del cardenal Wojtyla, en *Signo de contradicción* y *La fe de la Iglesia*, comprobé que el Padre Quiles, con su filosofía in-sistencial, había dado el "paso metafísico" desde un análisis fenomenológico a través de la conciencia humana, teniendo en cuenta su sintomatología y su último fundamento. Según el actual Papa nadie se había decidido a dar tal "paso metafísico". Lo dice así: "La filosofía de la conciencia, sobre todo en su versión fenomenológica, ha enriquecido ciertamente nuestro conocimiento de los fenómenos empíricos de la espiritualidad humana, pero no se ha decidido a dar aquel *paso metafísico* desde los síntomas al fundamento, o, como diría Santo Tomás, de los efectos a la causa. El pensamiento contemporáneo se muestra, en efecto, más propenso a ampliar el campo de la intuición directa, que a sacar conclusiones metafísicas *a posteriori*" (*La fe de la Iglesia*, ps. 64 y 65). Ese "paso metafísico" ha consistido en descubrir, por el análisis de la interioridad, a la cual ya todos apelaban, que la interioridad misma tiene una base metafísica, que es el "en-sí" o "in-sistencia".

Incluso el Papa Juan Pablo II, en la segunda parte de *La fe de la Iglesia*, que titula "La evangelización y el hombre interior", reclama "la necesidad de una metafísica" para sostener afirmaciones tan densas como las que figuran en la Declaración sobre la Libertad Religiosa del Concilio Vaticano II, que comienza precisamente con las palabras "*Dignitatis humanae*". En particular cita los números 2 y 3 de dicha Declaración. En el insistencialismo yo había encontrado una respuesta a ese reclamo de una metafísica.

Clarificada la dignidad del hombre hasta el fondo de su ser, o sea la in-sistencia, esta in-sistencia daba unidad y coherencia a los distintos problemas que aparecen en el campo de la educación. También el análisis del "estar en-sí", aunque con limitación o precariedad, corroboraba mi comprobación educativa, tanto respecto de mí misma como en la relación con mis alumnos. Y por ende, que la educación es un continuo e inagotable proceso a lo largo de cualquier vida humana en busca de su perfección.

El "estar en sí", como la esencia más honda, lo apliqué tanto al "estar en sí" mío como al de los alumnos. Ambos, seres imperfectos. Pero uno menos imperfecto que los otros, y de ahí la posición especial del profesor en relación con los alumnos. Me han servido, también, las tres palabras claves que nacen del "estar en sí": autoconciencia, autocontrol y autodecisión. El estar fuera de sí es todo lo contrario. Esto es sustancial en el proceso educativo y en la relación del profesor con el discípulo. Puedo afirmar que estos pensamientos han tenido profunda resonancia entre mis alumnos.

Juan Pablo II, en una de sus luminosas paráfrasis de la declaración *Lumen Gentium*, ha puntualizado esta necesidad de la autoconciencia en su aspecto profundo, cual es el de la conciencia moral, ya que la obediencia al impulso que el hombre siente en su interior hacia el bien, es en realidad un acto de autodomínio, es decir, de autocontrol y de autodecisión. En otras palabras, se trata de ser señor de sí mismo. Dice el Papa en *Signo de contradicción* (p. 180): "La dignidad de la persona humana encuentra su fundamento en la conciencia, en la obediencia interior al principio objetivo, que permite a la «praxis» humana distinguir entre el bien y el mal. Ella advierte el mal e impulsa al hombre hacia el bien (...). En la obediencia del hombre a su conciencia se encuentra la clave de la grandeza moral del hombre y la base de su «realeza», de ese «domi-

nio» que es también —en sentido ético— «autodominio». La obediencia a la conciencia es un elemento clave de la participación del cristiano «*in munere regali Christi*». La obediencia a la conciencia, la cual a su vez obedece a la ley divina del amor, hace que «servir a Cristo equivalga a reinar» (conf. *Lumen Gentium*, n.º 36).

Estas ideas de la autoconciencia y autocontrol como esenciales al hombre corroboraban las viejas afirmaciones formuladas tanto en Oriente como en Occidente acerca de la educación como un proceso que va de la cuna a la tumba o del nacer al fenecer. En la filosofía in-sistencial se ha mostrado la raíz óntica de esta educabilidad del hombre.

El capítulo “In-sistencia y prójimo” de *Más allá del existencialismo* me confirmó en otra dimensión esencial de la educación. Me confirmó en el sentido de que me reveló a través de la estructura óntica de la in-sistencia, que hay una comunicación con el prójimo, que va de centro a centro y que es una verdadera inter-in-sistencia. “Los análisis sobre la atracción ontológica originaria entre nuestros núcleos personales (yo-tú), y sobre la condición de la revelación de mi núcleo personal en el encuentro del otro como prójimo, muestran ya con claridad que nuestra in-sistencia aun en su más íntima subjetividad, no es in-sistencia pura, sino que se desarrolla y germina en una verdadera inter-in-sistencia” (p. 129).

Ello me iluminaba de manera más profunda y más humana la relación educando-educador. El educando no es para el educador simplemente “otro”, sino “prójimo” en sentido ontológico.

Dice el Padre Quiles en la p. 132 de la obra ya citada: “El auténtico respeto a la subjetividad del prójimo no se obtiene sino por amor. Por supuesto, hablamos del amor «propiamente tal»; no del amor de «concupiscencia», que ante todo busca el bien propio y a él subordina al prójimo, sino del amor de «benevolencia», en el cual amamos al

prójimo sin subordinarlo a nuestros propios intereses, buscando el bien del prójimo en sí mismo. Este amor incluye ante todo el respeto, y lo lleva hasta el máximo; respeto que es a la vez «comprensión» y «delicadeza», que no quiere romper el frágil cristal de la subjetividad ajena, y que lo trata con la delicadeza con que cortamos el tallo de una flor sin ajar ninguna de sus partes”, y ello precisamente porque pertenece a la esencia del hombre. Y así me expliqué mi propia vivencia de que el amor es la actitud básica en el proceso educativo. El amor del educador al educando es respeto, delicadeza, comprensión de su centro interior, de su in-sistencia. Es la norma suprema de la educación. Y ello precisamente porque pertenece a la esencia del hombre y la falta en el amor es contra esa misma esencia. Más aún, en el amor culmina la realización del hombre. Y por eso lo más grande del hombre es el amor. Con este espíritu la educación se facilita y se centra porque se humaniza; o mejor dicho porque se diviniza. San Juan de la Cruz lo ha expresado con aquella frase “a la tarde de la vida te examinarán en el amor”.

Éstos son algunos de los aportes de la filosofía in-sistencial a mis experiencias e ideas educativas. En resumen, han confirmado mis propias vivencias y concepciones, pero las han iluminado, ordenado y, sobre todo, me han mostrado la base metafísica de la esencia y del proceso de la educación. Y por ello mi visión de esta sagrada vocación del educador me ha parecido más profundamente humana y más cercana a la “*imitatio Dei*” que para nosotros es “*imitatio Christi*”. Y así compruebo que la educación no es un hecho puramente filosófico, sino que llega a un plano teológico, si se quiere ser fiel a la realidad Óntica. Porque el hombre es in-sistencia en la *sistencia de lo absoluto personal*.

IN-SISTENCIA E INTERIORIDAD ORIENTAL CRISTIANA

ROMÁN ZUZEK.

No pretendo hacer una síntesis. En su gran libro sobre la espiritualidad del Oriente Cristiano, aparecido en Roma en 1978, Tomas Spidlík dice que sería demasiado pretender el título de síntesis. Prefiere llamar a su obra simplemente un "manual"¹. Siguiendo una lógica semejante, yo me limito a iluminar con débiles "flash" algunos aspectos de la interioridad oriental cristiana, que puedan, a su vez, esclarecer en algo, desde una determinada tradición, lo que Ismael Quiles llama "in-sistencia".

I. — El primero cae sobre el objeto de la interioridad. La contemplación no es toda la interioridad. Es, sin embargo, su centro y cumbre. En cuanto tal, su objeto y su método, del cual aquí prescindo, definen bastante bien lo esencial y más característico de una determinada interioridad.

Hablando genéricamente, no hay objeto de contemplación cristiana sin Dios. Ya en los primeros siglos eso era

¹ *La spiritualité de l'Orient Chrétien. Manuel systématique*, en *Orientalia Christiana Analecta* (= OCA), Roma, 1978, p. 436; cfr. p. 2.

tan evidente para los maestros espirituales del Oriente Cristiano que llegaron hasta a dar una etimología falsa a la palabra *theoría*, “contemplación”, explicándola como proveniente de *theón óran*, o sea, “ver a Dios”². Lo mismo indican definiciones tan tradicionales de la oración como la de Evagrio, “elevación del espíritu a Dios”³, o las de Teófanos el Recluso, “elevación de la mente y del corazón a Dios”⁴, y aquella, profundísima, “respiración del Espíritu”⁵.

Sin embargo, entrando en detalles, uno se pregunta dónde en concreto *comienza* el objeto de la contemplación, y, por tanto, de la interioridad cristiana. No es lo superficial de las cosas, que genera tan sólo la “opinión”, *dóxa*. Ya Platón decía que las cosas han de ser captadas por un sentido no corporal (*Fedón*, 65d). Tampoco basta el simple *logos* filosófico ni la esencia de las cosas. No es suficiente ni siquiera “lo divino” de ellas (Platón, *República*, VII, 532 c: “*to theion kalon*”, el puro inteligible). No es suficiente la definición aristotélica, ni a pesar de analogías evidentes, la “razón seminal” de los estoicos. Conocer la realidad hasta esas profundidades es poseer la “ciencia simple”, de la cual se diferencia sustancialmente la cristiana, que es “espiritual”. La primera es, por sí sola, estéril, si no viene elevada a la espiritual. No conduce al Reino de Dios. El objeto de la interioridad oriental cristiana comienza donde empieza la realidad última de los seres, el *logos* escondido en ellos, que las hace tender hacia Dios. Es el “*theotelés logos*”, la intención divina ínsita en ellos, que los constituye y explica⁶.

² *Ibíd.*, p. 311. Prescindo aquí de la controversia palamítica sobre la posibilidad o no de ver a Dios sin medio interpuesto.

³ Evagrio, *De Oratone*, PG 79, 1173.

⁴ Teófanos el Recluso (Feofan Zatvornik), *Nacertanie christianskago nravoucenija* (Esquema de la moral cristiana), Moscú, 1895, p. 189. Cfr. también F. Bossuyt, *Théophan le Reclus. Sa doctrine sur l'oraison*, Roma, 1959.

⁵ *Ibíd.*, p. 406.

⁶ Cfr. para este párrafo T. Spidlík, *La spiritualité de l'Orient Chrétien*, ps. 314-315.

Por ejemplo, tratándose de la Sagrada Escritura, el “theotelés logos” es su sentido espiritual, referido no al espíritu, sino al Espíritu⁷. El “theotelés logos” del mundo visible será el conjunto de los “logoi” de las cosas y seres, revelados progresivamente en el Hijo, según piensa cristológicamente Orígenes⁸. Lo mismo dice San Basilio en términos más sapienciales: ese sentido primordial de las criaturas es la sabiduría del mundo, *sophía tou kósmou*, concebida antes de la creación e inserta en ella; en el hombre es la sabiduría humana, *anthropine sophía*, virtud que bajo las apariencias de este mundo descubre la verdad divina escondida en él para conducir a Dios⁹.

Usando una analogía peligrosa y hablando en sentido impropio se podría decir que el objeto de la interioridad comienza en aquella zona del ser donde “sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación”, según la fórmula con la cual el concilio de Calcedonia define (a. 451) las dos naturalezas de Cristo¹⁰, se encuentra lo creatural con lo eterno, Dios y la criatura. El hombre, en su ensimismarse, según la expresión clásica de Ortega y Gasset, se encuentra realmente a sí mismo sólo cuando toca en lo más profundo de sí el fundamento óntico último de su ser, del ser, el Absoluto.

II. — Esto se entiende mejor con un segundo “flash”. En la antropología *espiritual* del Oriente Cristiano se hizo bastante común concebir al hombre como compuesto de cuerpo, alma y Espíritu¹¹, o, mejor aún, en orden inverso,

⁷ Cfr. *Comentario a S. Juan*, MG 14, col. 193-194 A.

⁸ Cfr. M. Crouzel, *Origène et la “connaissance mystique”*, Bruges, 1960, ps. 54 y ss.

⁹ Cfr. T. Spidlík, *La sophiologie de S. Basile*, OCA 162, Roma, 1961, ps. 27 y ss.

¹⁰ E. Denzinger, *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona, 1963, nº 148.

¹¹ Cfr. J. Gribomont, *L'Esprit sanctificateur dans la spiritualité des Pères Grecs*, en *Dictionnaire de spiritualité*, 4, 2 (1961), cols. 1257-1272. También T. Spidlík, *La spiritualité de l'Orient Chrétien*, ps. 29, 33, 90-93.

de Espíritu, alma y cuerpo¹². Es la conocida tricotomía espiritual, que complementa la dicotomía *psicológica o filosófica*, de cuerpo y alma. Para Teófanos, el Recluso, el Espíritu es “el alma del alma humana”¹³. Hoy en día, en el Occidente, se mueve en una línea afín a ésta el “existencial-sobrenatural” de K. Rahner¹⁴, que nos descubre de nuevo que la “natura pura” de los escolásticos es una abstracción, ya que en realidad el único hombre que conocemos es el creado en gracia y caído, quedándole con todo un elemento que es más que “natural”, en sentido escolástico: la tensión óntica hacia lo sobrenatural, Dios. Eso es muy próximo a la concepción cristiana oriental más común, según la cual la “naturaleza pura” del hombre es la que éste poseía antes de la caída, que comprendía la “gracia” o el “Espíritu”, o sea, el elemento divino. A la formación de esta antropología más optimista contribuyeron en el Oriente sin duda los diversos dualismos, contra cuyo menosprecio de la naturaleza tuvieron que luchar los Padres¹⁵. Así, en términos orientales, serán “naturales” (katá physin) la fe y la caridad, llamadas en el Occidente virtudes “sobrenaturales”. “Contra la naturaleza (pará physin) será cualquier pecado”¹⁶.

Este modo de concebir al hombre se desarrolló en Rusia culminando en el filón de la “divino-humanidad” o “teandrismo” (bogocelovecestvo), que representa una visión com-

¹² Es frecuente que los Padres se refieran para esto a 1 Ts. 5, 23, la única división tripartita del hombre que encontramos en S. Pablo: “que todo vuestro ser, el espíritu, el alma y el cuerpo se conserve sin mancha hasta la Venida de nuestro Señor Jesucristo”.

¹³ *Cto est duchovnaja zizn' i kak na neë nastroit'sja?* (¿Qué es la vida espiritual y cómo disponerse a ella?), ed. 4ª, Moscú, 1898, p. 49.

¹⁴ Cfr. su *Corso fondamentale sulla fede*, 2ª ed. italiana (Paoline), 1977, ps. 174-183.

¹⁵ Cfr. T. Spidlik, *La spiritualité de l'Orient Chrétien*, Roma, 1978, ps. 61-65.

¹⁶ Cfr. I. Hausherr, *Philautie*, OCA 137, Roma, 1952, ps. 134 y ss.; *Études de spiritualité orientale*, OCA 183 (1969), ps. 225 y ss.

pleta del mundo, una interioridad completa del ser, en su sentido óntico y cognoscitivo. En último análisis se trata de un desarrollo de la esencia de la fe cristiana: el Verbo se encarnó y se hizo hombre; en él está toda la "divino-humanidad" de la cual los demás hombres y el resto de las criaturas son partícipes según los diversos estadios de la evolución del universo en camino hacia su divinización definitiva¹⁷. En la Iglesia Rusa la idea de la divino-humanidad ha sido y sigue siendo explotada por grandes pensadores, haciendo florecer la tradición bizantina de la "divinización" para categorías y problemática modernas¹⁸. En resumidas cuentas, la tradición bizantina y su heredera moderna, la

¹⁷ La no-imposibilidad óntica de esa participación a nivel del ser ha sido puesta en relieve por G. V. Florovski (1893-1974), por ejemplo, con su cristología asimétrica. Según ésta, no existiendo en Jesucristo la hipóstasis creada, o sea, faltando el principio *creado* de individuación, nada se opone ónticamente a que todos los hombres participen *realmente, en el plano del ser*, de la naturaleza humana de Jesucristo. Ésta es así, de alguna manera, el universal concreto. Cfr. G. H. Williams, *Georges Vasilievic Florovsky: His american Career (1948-1965)*, en "The Greek Orthodox Theological Review", vol. XI, nº 1, Summer 1965, ps. 66-69; G. V. Florovski, *O smerti krestnoj* (Sobre la muerte en cruz), en *Pravoslavnaia Mysl'* II (1930), París, p. 151, nota 1. Para su cristología asimétrica G. V. Florovski se inspira en San Juan Damasceno, citando (ob. y lug. cito.) su *De fide orthodoxa*, III, 25 (MG, XCIV, col. 1093).

¹⁸ La idea de la "divino-humanidad" se elaboró sobre todo en la corriente sofianica. A ésta la presenta bien B. Schultze (*Sofiologia*, en *Enciclopedia Cattolica*). El primer sofíologo propiamente tal es Vladimiro Soloviev (1853-1900). De él dependen P. A. Florenski (n. en 1881, muerto en Siberia en 1943), S. N. Bulgakov (1871-1944), los dos hermanos Sergio N. y Eugenio N. Trubetzkoi (1862-1905; 1863-1920), los poetas simbolistas, entre los cuales sobre todo V. I. Ivanov (1866-1949); además, L. P. Karsavin (n. en 1882). V. Il'in, L. Zander, discípulo de Sergio Bulgakov; en sentido muy restringido también N. A. Berdiaev (1874-1948), etc. Influyeron en la formación de la sofíología el culto de la Sabiduría sea en Bizancio, sea en Rusia; la doctrina del místico protestante Jacobo Böhme (1575-1624) sobre la "Virgen Sofía"; los partidarios de éste, o sea, de entre los idealistas germánicos, Hegel y especialmente Schelling y Von Baader, y el místico inglés Pordage; también algunos célebres escritores rusos como Bukharev, Gogol y Dostoievski. Es segura también la influencia de Filón y del neoplatonismo, directamente y por medio del idealismo germánico; la literatura sapiencial de la Sagrada Escritura, los Padres, la Liturgia Bizantina con la iconografía, etc.

eslava-oriental, no conciben ni la naturaleza humana ni la infrahumana sin su elemento divino, que, con pleno respeto de la trascendencia de Dios, las constituye.

III. — La finalidad de la espiritualidad o interioridad no se agota, con todo, con el conocimiento de su objeto, sino que es anagógica. Conduce al hombre y, por su medio, al universo entero, a la realización del propio destino. En la tradición latina éste se concibe prevalentemente como “salvación”. El Oriente, por su parte, sin dejar de vivir la fe como salvación, es llevado a concebir su vida en Cristo sobre todo como una progresiva “divinización” (teosis), dando a esa vía un recorrido trinitario: ir al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo¹⁹. Se trata de divinizar siempre más esta realidad, ya divina de suyo. Evidentemente, hay que comenzar por “salvarla”, o sea, restablecerla en su actividad “natural”, en el sentido explicado. En otras palabras, se trata de realizar a la perfección la “divino-humanidad”, que en Cristo resucitado llegó ya a su cumbre. En él, la sabiduría creatural, o sea, la naturaleza humana que recapitula en sí el universo infrahumano, llegó ya a su plenitud por medio de la unión hipostática con la divina en la Per-

¹⁹ Prescindiendo del movimiento pentecostal actual en el Occidente, el Oriente, en general, subraya más el papel del Espíritu Santo. San Serafín de Sarov, por ejemplo, habla así al respecto: “El verdadero fin de la vida cristiana consiste en la adquisición del Espíritu Santo de Dios (...). El Espíritu Santo viene a habitar en nuestras almas, y este establecerse del Todopoderoso en nosotros, esta presencia en nuestro espíritu de su Tri-Unidad, se nos concede sólo con la adquisición del Espíritu Santo, según los medios de cada cual (...). Evidentemente, toda acción virtuosa hecha por Cristo nos da la gracia del Espíritu Santo, mas es sobre todo la oración la que nos la da, ya que, de algún modo, está siempre en nuestras manos el hacerla (...). Cualquiera, pobre o rico, débil o fuerte, pecador o virtuoso, puede orar...” (Coloquio con Motovilov, fr. en Kologrivov, *Ocerki po istorii russkoj svjatosti* [Esquemas de historia de la santidad en Rusia], Bruselas, 1961, p. 399). Traduciendo esto a categorías sistemáticas de la escolástica latina: el fin de la vida cristiana consiste en la adquisición de la “gracia increada”, o sea, en la inhabitación siempre más perfecta del Espíritu en nuestras almas.

sona del Verbo. En la Theotokos, la Madre de Dios, llegó a su plenitud la sabiduría creatural no hipostáticamente unida a la divinidad.

El ideal de la divinización ha sido formulado explícitamente ya por San Ireneo de Lyon: "El Verbo . . . se hizo hombre y el Hijo de Dios hijo del hombre, para que el hombre pudiese recibir al Verbo de Dios, y, recibiendo la adopción, llegar a ser hijo de Dios"²⁰. En forma más concisa y pedagógica Clemente Alejandrino dice lo mismo: "El Verbo de Dios se hizo hombre para que tú aprendieses de un hombre como puede el hombre llegar a ser Dios"²¹.

Todo esto se corrobora con otra idea muy presente en el Oriente: la teología de la "imagen" y "semejanza", dos polos diversos de un mismo proceso. De la "imagen", que es nuestro carácter divino incoativo, ínsito en la misma naturaleza en virtud de la creación, estamos llamados a pasar a la "semejanza" de Dios. La "imagen" nos es dada, la "semejanza" ha de ser conquistada. En su versión sofíánica esta "imagen" es precisamente nuestro ser "divino-humano", desarrollando el cual se llega a la "semejanza", o sea, a la más perfecta divinización de la "naturaleza" humana, que incluye, según la antropología oriental, la "gracia" o el "Espíritu". Es una versión oriental de la imitación de Cristo, a pesar de que alguien pretendió negar el carácter oriental de ese concepto²².

IV. — Tratemos de iluminar ahora ulteriormente todo esto desde la visual de los *lugares* del encuentro del hombre con el objeto de su interioridad. Genéricamente, este "lugar" coincide con ese objeto: inicia donde comienza aquella

²⁰ *Adversus Haereses*, III, 19, 1 (MG 7, col. 939b).

²¹ *Protreptico*, 1, 8 (*Sources Chrétiennes*, 2 bis [1949], p. 63).

²² Vladimiro Losski en *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, París, 1944, p. 212. Cfr. la refutación en I. Hausherr, *L'imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine*, en *Mélanges offerts au R. P. Ferdinand Cavallera*, Toulouse, 1948, ps. 231-259.

zona del ser en la cual lo creatural se encuentra con lo eterno, Dios con la criatura. Esto acontece antes que nada en la interioridad del propio "yo", en el cual el hombre puede ensimismarse. Se trata del punto focal de la persona humana, punto que unifica todas sus facultades. Los místicos posteriores lo llaman con diversos nombres; por ejemplo, "fondo del alma"²³, "esencia del alma"²⁴. Entre los Padres griegos se aceptó la costumbre de llamarlo "corazón", con lo cual ellos superaron las propias categorías helenísticas, específicamente el *nous*²⁵. Se comprende así que los autores rusos sean casi unánimes en considerar la fe cristiana como "una disposición inmediata del corazón"²⁶, y no exclusivamente de la mente. El acontecer fundamental de la interioridad cristiana tiene lugar en ese fondo último del ser. Allí se da el encuentro con Dios, la contemplación, la lucha con las pasiones y con los malos pensamientos (*logosmoi*)²⁷, la oración y contemplación. De allí va surgiendo el crecimiento de la divinización. En una palabra: es el punto central del contacto entre Dios y el hombre.

Antes de indicar brevemente otros "lugares" de ese encuentro, hay que nombrar una disposición muy desarrollada en la tradición rusa: el sentido de lo sagrado. Ese sentido tiende a transformar la creación entera en "lugar" de encuentro consigo mismo, con la Tri-Unidad, y, en consecuencia, con la interioridad del cosmos. Evidentemente su grado y fineza dependen de la intensidad de la vida cristiana y del nivel cultural en el cual ésta se desarrolla. El fiel oriental encuentra el fondo último de sí mismo, el

²³ Cfr. F. Jetté, *Fond de l'âme chez Marie de l'Incarnation*, en *Dictionnaire de spiritualité* (= DS), 5 (1964), col. 661-666.

²⁴ Cfr. H. Fischer, *Fond de l'âme chez Eckhart*, ibíd., col. 560-561.

²⁵ Cfr. T. Spidlík, *La spiritualité de l'Orient Chrétien*, p. 107.

²⁶ Theophilus Spácil, *Doctrina theologica Orientis separati de revelatione, fide, dogmate*, Roma, 1935, ps. 106 y ss.

²⁷ Se trata de las tentaciones internas.

Espíritu con el Padre y el Hijo, no sólo en la introspección mística contemplativa sino en el fondo último de las cosas. Él lo percibe bajo, mejor, *en* la misma corteza de las cosas. En la explicación sofíánica, él percibe en ellas la sabiduría, la sofía creatural, y en y a través de ésta, la Increada.

Esto vale antes que nada para aquellas realidades de frontera que llamamos “sagradas”, que son, de un modo o de otro, “testigos visibles del mundo invisible”²⁸. Es, por ejemplo, el caso de las imágenes sagradas, iconos. Son un lugar de encuentro, de valor religioso específico universalmente reconocido. Una Madonna de Rafael es sin duda hermosa, mas no siempre trasmite una experiencia religiosa. El icono, en cambio, pertenece a aquellas obras del arte religioso que no sólo representan el mundo en su estadio futuro final, sino *son*, de alguna manera, ese mundo. Para Pavel Florenski, “el iconostasio *ES* los santos”²⁹. Él se atreve a formular aun este juicio de valor: “entre todas las pruebas filosóficas de la existencia de Dios la que más persuasiva nos suena es una que los manuales ni siquiera nombran. Se puede formular con este silogismo: existe la Trinidad de Rublev, por lo tanto Dios existe”³⁰. Es exagerado para el espíritu racionalista. Sin embargo, si recordamos que la fe es generada por el testimonio —y el icono nos pone en contacto directo con los testigos del mundo invisible—, el razonamiento de Florenski comienza a tener sentido³¹.

Se puede hablar, por tanto, del valor “casi-sacramental” de las imágenes sagradas. En el ángulo de honor de la habitación, no sólo recuerdan a los moradores al Pantocrator y a la Theotokos, sino que en ellas Éstos *están* ahí. Más

²⁸ *Ikonostas* (Iconostasio), en *Bogoslovskie Trudy* 9 (1972), p. 96; en la versión italiana de Elémire Zolla (*Le porte regali*, Milano, 1977), p. 54.

²⁹ *Ikonostas*, p. 97; *Le porte regali*, p. 56.

³⁰ *Ikonostas*, p. 100; *Le porte regali*, p. 64.

³¹ Cfr. P. Florenski, *Svideteli* (Los testigos), en *Bogoslovskie Trudy* 17 (1977), ps. 156-172.

aún: *son* presentes. *Son*. Convertir el icono en puro objeto artístico, decorativo, ponerlo en un museo, por ejemplo, es casi blasfemo. No se fuma ni bebe vodka ante un icono. Hay que cubrirlo antes. Cuando en la ópera de Mussorgski, "Khovanscina", entran en escena las bailarinas persas, la servidumbre vela el ángulo de las imágenes sagradas. ¿Fariseísmo? No. Quizá aquel poco de ingenuidad que, si no es estrictamente necesaria, acerca con todo al hombre a la infancia evangélica (Mt, 18, 3). Mas sobre todo conciencia de la propia indignidad y pecaminosidad por un lado, y respeto a Jesucristo y su Madre por otro. El velo los preserva de la profanación, para que lo sagrado siga siendo tal. Lo que es menos digno no debe empañar lo sagrado ni siquiera subjetivamente. El fariseo procede de otra manera: para no ser perturbado por la presencia divina justifica su acción indigna, y, llevándola a cabo, seculariza la dimensión "sagrada", para vivir más a sus anchas la "profana".

¿Y la iglesia como edificio? Diversos son los simbolismos bajo los cuales ha sido interpretada, a partir del siglo iv³². Merece una especial atención el que ve en ella un icono complejo, el cielo sobre la tierra, el resultado mismo de la redención, o sea, el mundo nuevo³³. Está compuesto por el conjunto edilicio con todo lo que contiene, comenzando precisamente por las imágenes sagradas y el iconostasio, los ornamentos y objetos litúrgicos, la luz viviente de los cirios, la oración del incienso, continuando con la asamblea de los regenerados en Cristo y los ministros, con los cantos —gemido del Espíritu en los fieles—, etc., etc., para no hablar de la misma acción sagrada que culmina en los sacramentos. Esto nos hace entrar ya en el segundo aspecto de la iglesia como el lugar donde *se realiza* (uso un tiempo

³² Cfr. T. Spidlík, *La spiritualité de l'Orient Chrétien*, p. 302.

³³ Cfr. Evgenij Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano, 1977, ps. 24-29.

del verbo que quizá convendría denominar “presente dinámico eterno”) la historia, o sea, la deificación progresiva del cosmos por obra del hombre renovado. La iglesia es el lugar *privilegiado* de ese acontecer salvífico y deificante. Es el aspecto dinámico de la iglesia como imagen sagrada compleja.

Si el edificio de la iglesia es el lugar privilegiado del acontecer histórico de la deificación y salvación, su lugar *común, ordinario y cotidiano*, es la historia misma, el flujo de los acontecimientos, de los cuales, después de Dios, el hombre es el protagonista principal.

Además de ser bíblica (la Sagrada Escritura es, precisamente, *historia* de la Salvación), la componente histórica de la espiritualidad es bien oriental, bizantina. No acaso el primer gran tratado de teología de la historia fue escrito por un padre oriental, Orígenes³⁴. Esa tendencia a considerar la historia como el lugar donde se hace la deificación y salvación se manifiesta luego en Rusia, en la grande corriente eslavófila, y, en su versión secularizada y aun anticristiana, en la occidentalista. Las dos corrientes son superadas por la escuela sofíánica de la divino-humanidad, cuyo fundador es Vladimiro Soloviev. La experiencia mística sofíánica percibe la unidad del cosmos en el “Logos” subyacente, “ínsito” en el fondo, centro o corazón de las criaturas. En otras palabras, percibe la sabiduría —“sofía” creatural y la Increada— preexistente a la misma creación e “in-sistente” en ella, dándole ser y empujándola a más-ser, a la plenitud de la participación de la divinidad. Las explicaciones sistemáticas de esa experiencia serán todo lo discutibles y confusas que se quiera, mas esto no la vacía de su valor. Una de sus ventajas consiste en la captación de la interioridad del proceso histórico, de su “ser-en-sí” o de su

³⁴ *De principiis*.

unidad óntica fundamental. En sus *Lecciones sobre la divino-humanidad* (1877-1881), su obra sofiánica fundamental, Vladimiro Soloviev precede de medio siglo el esquema de la evolución cósmica de Teilhard de Chardin³⁵. Según él, la “sofía”, la divino-humanidad, es el polo de atracción ínsito en la creación. En virtud de ella, a partir del estado caótico inicial, pasando por el mineral, vegetal, llegando al animal, la “sofía” se organiza en hombre. Luego en y por medio de éste crece paulatinamente en las religiones naturales, filosofías, por medio de la revelación veterotestamentaria, hasta lograr su plenitud en el Verbo Encarnado³⁶. En esta perspectiva Pavel Florenski dirá más tarde que el cristianismo es verdadero porque contiene dentro de sí el paganismo³⁷, y Sergio Bulgakov pensará que en la Asunción de la Theotokos la sabiduría creatural no hipostáticamente unida a la divinidad ha llegado ya a su plena deificación, con anticipación al resto de la creación, que logrará esto en la resurrección general³⁸. Después de Jesucristo, sabiduría del Padre, ésta está llenando el Universo, trasformándolo

³⁵ Ctenija o bogocelovecestve (Lecciones sobre la divino-humanidad), en *Sobranie socinenij* (Obras completas), t. III, Bruselas, 1966. Versión italiana en *Vladimir Sergeevic Solov'ev: Sulla divinoumanità ed altri scritti*, Jaca Book, Milano, 1971.

³⁶ Cfr. ibíd., sobre todo la lección X.

³⁷ “... si en la Iglesia de Cristo la etapa pagana sencillamente faltase, esto sería prueba de la no-plenitud, imperfección y, por lo tanto, no-verdad de la Iglesia” (*Organiceskaja svjaz' Tainstv* [La conexión orgánica de los sacramentos], en *Bogoslovskie Trudy* 17, —1977—, p. 242); el paganismo “en sí mismo está contenido en Jesucristo y le espera, como toda la creación espera a su Salvador: la naturaleza le espera en Dios y el paganismo en la Iglesia” (ibíd., p. 241); las religiones paganas eran verdaderas y ya los apologistas cristianos consideraban el cristianismo como una plenitud de todo lo que decían las religiones antiguas; siguiendo esto, Florenski propone que los “profetas” paganos sean venerados también en los templos cristianos (ibíd., p. 245). ¡Precedió en esto de medio siglo el Concilio Vaticano II! Su deseo se está realizando. Son intuiciones que tiene Florenski porque sigue su principio de que para estudiar las religiones “hay que dejarse orientar por el culto” (ibíd., p. 246).

³⁸ *The Wisdom of God*, 1937, ps. 173-196, especialmente 173-175, 178-181, 184, 188-192.

en Iglesia. En una palabra, si fuera posible resumir en pocos fonemas la visión sofíánica, creo que lo más apto y simple sería decir que la "sofía" es Dios que se dice a sí mismo, en la eternidad y en el tiempo. Se trata, en último análisis, de la misma visión subyacente en el "theotelés logos" de los antiguos, sólo que mucho más desarrollada.

V. — Después de esta comprobación conviene indicar algunas convergencias fundamentales de la filosofía in-sistencial de Ismael Quiles con la interioridad oriental cristiana. Para comenzar, I. Quiles se deja gobernar por una experiencia semejante, para no decir la misma. Dice él: "el fundamento del hombre, la «verdad del ser absoluto» *en la que* el hombre debe estar [in-sistere], es más interior que el hombre mismo. In-sistir, *estar en* su Fundamento es la verdad del ser del hombre; y cuanto más in-siste en su Fundamento tanto más es su realidad y más participa de la verdad y realidad absolutas, en su esencia y en su existencia"³⁹. No se necesita mucha imaginación para darse cuenta de que esas palabras brotan de la misma experiencia que ha sido codificada en el "logos theotelés", en "el alma del mundo" o en la sofología. I. Quiles es bien consciente de ello cuando habla de la "actitud in-sistencial en la historia de la filosofía y de la religión"⁴⁰, encontrando la propia experiencia en la de Filón, Sta. Teresa de Ávila y en San Agustín, quien la codificó en una frase lapidaria: Dios es "interior intimo meo", que I. Quiles parafrasea diciendo que "es Dios más interior al alma que el alma misma"⁴¹. La percepción de Dios en la experiencia in-sistencial es uno

³⁹ *Antropología filosófica in-sistencial*, Buenos Aires, 1978, p. 41 (subrayado por I. Quiles); cfr. también ps. 133-136.

⁴⁰ *Ibíd.*, ps. 24-46.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 42.

de sus temas fijos ⁴². En ella encontramos “la presencia eficaz y actuante del Absoluto mismo en el fondo del alma” ⁴³.

Otro tema en que se da una convergencia fundamental entre la experiencia in-sistencial y la interioridad oriental cristiana es el de la imagen y semejanza. I. Quiles sostiene, por ejemplo, que “el hombre se experimenta estando en su fundamento, lo que no es otra cosa que «participar» su ser y su esencia y su individuación «de otro»” ⁴⁴. Entre el “yo” finito y lo Absoluto que se hace presente en lo íntimo de ese “yo” hay, según I. Quiles, una “afinidad ontológica” ⁴⁵. Esa afinidad los Padres la llaman “semejanza”. Se trata de una concordancia establecida explícitamente por el mismo I. Quiles ⁴⁶, quien, además, percibe en la experiencia in-sistencial una tensión activa del “yo” hacia el Absoluto ⁴⁷. Se trata sin duda alguna del mismo dinamismo que los Padres establecían entre la “imagen” y la “semejanza”, siéndonos dada la primera y debiendo ser conquistada la segunda. En la experiencia in-sistencial el Absoluto se presenta como “misterioso” y “Personal” ⁴⁸, por lo cual la relación del “yo” con Él es de “esencial desigualdad” ⁴⁹. En la tradición oriental cristiana encontramos estas características en la experiencia de lo sagrado, en la percepción del mundo invisible dentro del visible.

Como el oriental, que en fuerza de su sentido de lo sagrado tiende a ver a Dios en todas las cosas, así el filósofo in-sistencial experimenta al Absoluto en el mundo, además de hacerlo en el propio “yo”. Esa experiencia del Absoluto

⁴² Ibíd.; cfr., por ejemplo, las ps. 143-191, dedicadas a la “in-sistencia y Dios”.

⁴³ Ibíd., p. 169.

⁴⁴ Ibíd., p. 58.

⁴⁵ Ibíd., p. 165.

⁴⁶ Ibíd., p. 188.

⁴⁷ Ibíd., ps. 165-166.

⁴⁸ Ibíd., ps. 166-167.

⁴⁹ Ibíd., p. 168.

en el mundo se da ya mediante la propia actividad espiritual. Conociendo la verdad limitada se percibe la Absoluta, presente en la primera como su realidad fundante; tendiendo a lo bueno se entra en contacto con el Bien Absoluto, siempre presente en el relativo, de nuevo como su realidad fundante, y así con la belleza, libertad, etc.⁵⁰. De algún modo todo eso está recapitulado en la experiencia metafísica del ser, en la cual se entra en contacto con "lo Absoluto del ser"⁵¹, lo que es fundamento de la "co-sistencia", o sea, de la realidad común "en" (in-) la cual todos y todo se encuentra "sistiendo". El Absoluto y Trascendente es percibido también en el mundo externo material, en su belleza, inmensidad, orden y magnitud⁵². Es ésta la versión in-sistencial del sentido de lo sagrado, que hace percibir a los orientales, y no sólo a ellos, el "alma del mundo" o la "sabiduría" (sofía) que todo lo funda y une.

Por último, en la interpretación de la historia en su sentido lato de evolución general del mundo hacia la consumación en Cristo I. Quiles acepta las tesis fundamentales de Teilhard⁵³, lo cual indica también su parentesco con la visión oriental cristiana del cosmos en camino hacia su divinización, gobernado por el Logos divino. Mediante la Palabra se hizo todo; sin ella no se hizo nada de lo hecho (Juan, 1, 3).



⁵⁰ Ibid., ps. 155-159.

⁵¹ Ibid., p. 161.

⁵² Ibid., p. 162.

⁵³ Cfr. su *Introducción a Teilhard de Chardin*, Buenos Aires, 1975; *El hombre y la evolución según Aurobindo y Teilhard*, ibíd., 1976.

ENCUENTRO CON EL ISLAM *

Prof. NADJ-UD-DINE BAMMATE.

Con estas primeras palabras, deseo rendir un profundo homenaje a una personalidad, muy argentina y muy internacional a la vez: a Victoria Ocampo. Gracias a ella, hace un año y medio, vine por primera vez a Buenos Aires representando a la Unesco, para la primera reunión sobre el "Diálogo de las Culturas", en San Isidro. De gran significación intelectual e internacional por la donación que ella, tan generosamente, hizo a la organización, este homenaje es un último agradecimiento por una hospitalidad que traducía su distinción de corazón; no obstante, es una introducción directa también, al objeto mismo de nuestra reunión esta tarde.

La vida de Victoria Ocampo ha estado consagrada al diálogo entre las culturas con una sola exigencia, la de la calidad en la verdad, y una sola condición, la apertura más amplia en total libertad a las expresiones culturales más diversas. En fin, lo que nos reúne hoy aquí es, sin duda, el deseo de hacer vivir este encuentro de culturas, en un co-

* Conferencia pronunciada en la Universidad del Salvador el 15 de agosto de 1979.

nocimiento tan exacto y justo como sea posible, en un respeto absoluto de cada pueblo, de sus propios valores y de sus propias creencias.

Ésta es la tercera vez que hablo español, lo hago muy mal, lo siento mucho. Pero la voluntad de comunicarme es más fuerte en mí que el deseo de la corrección gramatical.

Nos ocuparemos hoy del caso particular del *encuentro con el Islam*. La cultura islámica es una de las peor conocidas, digo bien, peor y no desconocida. En efecto, la masa de información disponible es impresionante y aun agobiante. Pero esta información, ¿acaso no perpetúa una infinita cantidad de "clichés" milenarios, usados a fuerza de ser repetidos?

Por tanto, la falta verdadera no es cuantitativa, sino que es cualitativa, por la naturaleza mediocre del debate donde el equilibrio de las fuerzas políticas, la apertura o el cierre de los mercados económicos, los intereses en juego y las ventajas a obtener de los otros, ocupan el primer lugar; donde los valores humanos, religiosos, morales y culturales son raramente considerados.

El tipo de conocimiento que falta absolutamente para el Islam, y quizá para otras culturas, es el conocimiento de los valores morales, de las creaciones artísticas y sobre todo de los principios, los "usul" en árabe, que son a la vez metafísicos y sociales y que rigen siempre la vida cotidiana de las comunidades musulmanas, e incluso diría, de las más humildes. Ésta es, por tanto, la primera paradoja encontrada.

La segunda podría ser la confusión entre los numerosos pueblos árabes, a los cuales muchos les atribuyen la totalidad de la civilización islámica, y todos los otros pueblos del Islam. Veamos un ejemplo entre muchos.

En Somalia, a mi pregunta, ¿de dónde eres?, el hombre me respondió solamente, "Al Hamdu li Allah" = "Gloria a Dios". Respuesta no elusiva, pero auténtica, a una pre-

gunta impertinente. Yo, en suma, le preguntaba, ¿cuál es tu pasaporte?, y no ¿quién eres tú?, cuestión moderna de ciudadanía, y no de identidad. Él me respondió, no en relación a los países, sino en relación a un universo mental. Esta respuesta tan musulmana, fue la que dio el padre de Djelal ed Dine Rumi, el gran poeta místico, cuando entró refugiado con su hijo en Anatolia.

Esta fusión entre la pertenencia al ser y la identidad personal, aparece igualmente, en la aventura de ese tunecino que quería, en los años 30, hacerse marroquí y que pensaba hacerlo por su propia voluntad, sin formalidades legales. Se burlaba del código francés y no comprendió jamás por qué su demanda no fue aceptada. Uno observa allí el choque entre dos culturas que tienen dos maneras legítimas, y buena fe, en concepciones diferentes de lo que es la identidad. La una territorial, enraizada en la geografía y en la historia; la otra, referida a una trascendencia primero, para enseguida fundar la individualidad en su pertenencia a una comunidad que no es territorial. Una concepción es, por así decirlo, horizontal, la otra vertical. El somalí escapó a la interrogación, y su escape fue hacia lo alto por medio de la referencia a la trascendencia, el camino más corto de un ser humano a otro.

La definición de la comunidad musulmana, la "umma", no es territorial, ni racial, sino espiritual y cultural. Así, los árabes tienen la ventaja en el Islam, de un prestigio debido a la revelación del Corán en lengua árabe, un modelo de cultura clásica y normas compartidas.

Por tanto, todo musulmán, yo mismo entre otros, se siente también árabe por el pensamiento, los sentimientos, la fe y la cultura. Pero no nos olvidemos, no son todos musulmanes, y los árabes representan más o menos una décima parte de la totalidad de los musulmanes. Además, hay en este momento una extensión muy importante a considerar de los centros de gravedad del mundo islámico en Asia y

África. Hay también numerosos musulmanes viviendo en la Unión Soviética. La importancia de los musulmanes aumenta en términos demográficos o económicos, en Pakistán, en India, en Asia del Sudeste, Malasia, Indonesia y en África.

Por tanto, es necesario concebir, a la vez, la diversidad de pueblos, pero, al mismo tiempo, la unidad real de este mundo. Esta voluntad de unidad está fundada primero en el Corán establecido como religión, pero está hecha también de una cultura compartida, de modelos de civilización reconocidos como valiosos para todos y de aspiraciones políticas y económicas actuales, que atraviesan el conjunto de estas vastas regiones. Así, a la unidad doctrinal se agregan las nuevas formas solidarias, a los conceptos se agregan los sentimientos y las pasiones.

La nacionalidad en el Islam aparece como un fenómeno complejo y con varios niveles. Hay la noción moderna del Estado-nación que tiende a imponerse en todos lados, pero que encuentra realidades culturales y sociales diferentes de las cuales sería peligroso olvidarse.

Pero hay al mismo tiempo, la pertenencia a una comunidad extraterritorial, la *umma* o comunidad islámica por excelencia, unidad de tradiciones comunes, pero también de esperanzas compartidas en el porvenir. Esta forma de unidad no ha desaparecido; al contrario, tiene una tendencia a afirmarse nuevamente, y no conviene ignorarlo.

El vocablo "umma" contiene la raíz semítica "umm", la madre, y también la matriz. Comprende, por tanto, un sentido de cohesión orgánica. Asimismo la comunidad del Islam es comparada, en el Corán, a la unidad de un edificio sólido y bien construido. Coherencia arquitectónica, por tanto. Pero esta cohesión, esta voluntad de unidad, que es el Islam, ha sido concebida frecuentemente como antagonista de Occidente, y es conveniente mirar aquí las cosas más de cerca.

Es quizá en el reconocimiento lúcido de las identidades,

pero también de las diferencias reales y de sus complementos posibles, que puede surgir un diálogo auténtico entre Occidente y el Islam.

En primer lugar, Dios es el mismo, Creador y Juez. El Islam reconoce una cadena de profetas que va de Adán, primer hombre creado, continúa con Abraham, Moisés y Jesús hasta Mahoma. "Nada se te ha dicho que no le haya sido dicho antes a los Apóstoles", dice el Corán, en el cap. 41-43. "Dios instituye para Vdes. una religión que había establecido para Noé. Es ésta la que te hemos revelado y que habíamos establecido para Abraham, para Moisés y para Jesús" (Corán, 42, 11). "Sobre el paso de otros profetas hemos enviado a Jesús, hijo de María, y hemos confirmado por él, el Pentateuco, le hemos dado el Evangelio que contiene también las prescripciones y advertencias para aquellos que temen a Dios" (Corán, 5, 50).

Asimismo, la teología musulmana ha insistido sobre una teología del Espíritu Santo, partiendo de una meditación sobre Jesús; también la Inmaculada Concepción de la Virgen María ha sido reconocida en la Revelación, desde el siglo VII.

Nos podemos preguntar, ¿existe una identidad que conduzca a un fácil acuerdo? No, pues el acento se pone de manera diferente. En el Islam, sobre la trascendencia, y no la encarnación, la exigencia imperiosa o "Tawhid" en árabe, y no sobre el dogma de la Trinidad, que trae consecuencias inmensas en el plano espiritual, intelectual, y también en la conducta histórica de las instituciones o en la práctica de la vida cotidiana.

Más que conseguir un acuerdo superficial, sería cuestión de continuar y hacer conocer estas realidades específicas. Nacería, así, un enriquecimiento recíproco y un ecumenismo verdadero, fundado no sobre un deseo apriori de acuerdo, sino sobre un universalismo respetuoso de los valores que aporta la presencia de cada una de las civilizaciones.

Lo mismo pasa en filosofía. Tomemos el ejemplo de Aristóteles. La filosofía islámica mezcló Aristóteles con Plotino, y con algunos textos de Porfirio con lo que se denominó "la metafísica de Aristóteles". Ahora bien, los orientalistas acusan a los árabes de mala fe, diciendo que han mezclado todo: a Aristóteles con el neoplatonismo, etc. Pero, ¿acaso Europa no hizo lo mismo con el averroísmo latino? De hecho, cada civilización encuentra en otros lugares, como en un espejo, aquello que en cierto modo se le asemeja. Europa ha tomado una parte de Avicena o de Averroes; el Islam ha tomado otra parte. Es necesario reconocer esas diferencias para un verdadero diálogo de las culturas, que reconstituyan una figura plena, total, del conocimiento humano.

Cuando el averroísmo fue acogido por la Escolástica, ésta estaba en la misma situación que los árabes. Para los árabes de ese tiempo no se trataba de preocupaciones históricas o filosóficas, ni de reconstruir el pensamiento aristotélico como un profesor académico moderno; creer eso sería anacrónico. El problema verdadero, para los árabes de ese tiempo, era utilizar todos los instrumentos conceptuales disponibles. De eso obtuvo el Islam una realidad distinta para la armonización del texto revelado, el Corán, con el aristotelismo y el platonismo. Así, como una túnica sin costuras, hay ahora una continuidad en la cultura islámica, entre la observación empírica de los medios físicos y la mística. La síntesis no está establecida sobre una realidad histórica, pero establece una unidad conceptual. El pensamiento musulmán no se preocupó de reconstruir el pensamiento de Aristóteles ni tampoco el de Averroes; como toda civilización, la del Islam, fue una síntesis que retenía lo que le era más necesario y vital desde su punto de vista.

Así, Aristóteles es común a las dos culturas, pero la entonación, el contexto con otros elementos culturales, no es el mismo.

Otro ejemplo, el de las ciencias y de las técnicas. Por razones completamente explicables, pero que sería largo de analizar aquí, la civilización del Islam ha sido considerada, sobre todo por los orientalistas, como una civilización de teólogos y juristas. Pero a los ojos de sus contemporáneos medievales apareció sobre todo, como científica y tecnológica. La imagen por excelencia fue el regalo que le hizo el califa Haroun El Rashid a Carlomagno, una clepsidra, un reloj de agua.

Pero lo importante no es demostrar que Ibn Nafis ha estudiado la circulación de la sangre antes que Harvey o que Razi ha escrito un primer tratado sobre la Verdad, sino, a mi parecer, es más importante la organización de la ciencia, la institución de hospitales con todos los adelantos modernos y, sobre todo, los modos de transmisión del saber: las universidades. Sin tal organización, sin tal transmisión, la existencia de genios, aunque numerosos, sería vana, resultaría superficial.

Asimismo, importante sería el "*status*" de la ciencia en el interior de la cultura islámica. La ciencia no está allí separada de otras formas del saber, Avicenas, Averroes, eran tanto médicos como filósofos, como otros muchos, menos conocidos por el público.

La misma palabra "Hakim" designa a la vez al erudito y al sabio, y la expresión "Ilm" se extiende tanto a las ciencias religiosas como a las ciencias de la naturaleza. Así, la ciencia y la técnica se encuentran integradas en el interior de una cultura. Nada de separación entre lo sagrado y lo profano, nada de contradicción entre la razón y la fe.

La naturaleza es como un conjunto de signos, "Ayat", que se abren como un libro descifrable por el hombre. Esta unión de las ciencias de la naturaleza con la plenitud del hombre, con una concepción global del mundo hace a la armonía del pensamiento del Islam.

Pero esta ausencia de tensión interna, esta falta de

autonomía de las ciencias y de las técnicas, fue, quizá, una de las causas de estancamiento.

En todo caso hoy, en esta época de preocupación por el medio ambiente, por crear una ciencia humanizada, la concepción cultural y plena de la ciencia que unifica el ser y el saber, merece una nueva consideración.

Acabo de mencionar el papel de las universidades, ellas fueron una de las principales cadenas de transmisión entre Oriente y Occidente. Otro eslabón fue, sin duda, el desarrollo de las escuelas de traductores.

En este sentido, la institución más característica del mundo islámico clásico ha sido la "Casa de la Sabiduría" o *Bayt Al Hikmat*, fundada en Bagdad en el año 830, al lado de las bibliotecas y de las salas de lectura, así como los observatorios astronómicos con matemáticos como Khwarezmi, uno de los fundadores del sistema algebraico, y, sobre todo, un centro de traducción con maestros como Munazn Ibn Ishaq.

Esta actividad de traducción, que fue un encuentro de culturas, se apoyó especialmente sobre la filosofía y la ciencia griega, pero lo remarcable es que hubo en este diálogo una contrapartida exacta en Occidente. Así, el archipreste de Toledo, Raymond, y el archidiácono de Segovia, Gondisalvi, fundaron en 1130 la famosa Escuela de traductores de Toledo; según Renan, la fundación de esta Escuela divide en dos períodos la historia de la Edad Media, un período anterior y otro posterior a las traducciones de Toledo.

Alfonso el Sabio, en el siglo XIII, celebrado por sus propios trabajos científicos, fundó una Escuela de Latín y de Árabe, que reunía a maestros cristianos y musulmanes, estos últimos como profesores de medicina y de ciencias.

Por tanto, vemos que los contactos entre las dos culturas, tuvieron lugar fuera del ámbito de las Cruzadas, que son a veces consideradas como la ocasión principal de este encuentro.



En verdad este encuentro tuvo lugar mucho antes que las Cruzadas y de manera pacífica, como lo describe el gran sabio español R. P. Asín Palacios, uno de los fundadores de la nueva ciencia de la islamología en España. En su famoso libro *Dante y el Islam* dice: "El contacto entre las dos civilizaciones, la cristiana y la musulmana, fue tempranamente establecido en Oriente y Occidente por las vías corrientes y normales que no tienen nada de misterioso".

Los aportes del Islam fueron puestos en evidencia por la admirable escuela española de investigadores y eruditos comenzando por Ribera hasta García Gómez, y el R. P. Gómez Nogales, que se halla hoy afortunadamente entre nosotros, aquí en Buenos Aires. Esos aportes cubren tantos dominios que es imposible enumerarlos todos en tan poco tiempo; así van desde los contactos directos en la filosofía escolástica hasta la mística con Ibn Arabi y los grandes místicos cristianos. Comprenden la arquitectura, desde la formación del arte romano hasta los castillos-fortaleza; la literatura, desde la gran poesía del Languedoc, de Andalucía, hasta las costas del Mediterráneo, y la música, tanto culta como popular.

Todos estos intercambios, este diálogo, esta civilización, que fue efectivamente una gran civilización de síntesis, hacen de la España de esa época el punto de encuentro positivo, pero también una cultura de ensueño en la que los árabes y musulmanes modernos piensan, aún hoy, con nostalgia.

Esta síntesis no había hecho sentir aún sus efectos en el momento de la llegada de los españoles a América; por tanto, es una cultura española islamizada en sus profundidades, a veces inconsciente, la que se implantó en América y aportó sus marcados progresos.

Esta tradición de síntesis, esta civilización cosmopolita ha continuado con el arribo constante, ola tras ola, de árabes, turcos y, desde el siglo XIX, otomanos, que son hoy ciu-

dadanos americanos, aquí argentinos, y que continuaron la alta tradición de una civilización de síntesis moderna.

Como vemos, el diálogo con el mundo árabe y musulmán ha seguido caminos sutiles, a veces elusivos, difíciles de identificar para el investigador, pues han influído las costumbres.

Pero ciertos hechos históricos son precisos; sólo es posible citar aquí el ideal de la caballería, la idealización de la mujer y la noción de amor cortesano, la noción de trabajo y de obra maestra que expresa al hombre, al mismo tiempo que es un aporte económico.

Pero, lo esencial no está en las maneras de vivir, en los vestidos, en las costumbres, ni aun en las relaciones entre las culturas; está, sin duda, en la interioridad de la vida del alma. Las identidades en este punto central son conmovedoras e inagotables.

La profesión de fe, la oración, el peregrinaje, el ayuno, que continúa hoy, la limosna, son las bases, las "*usul*", de esta cultura, generalmente reconocidas y puestas en práctica desde el África occidental hasta el Sudeste de Asia.

Por eso el enfoque in-sistencial del Padre Quiles toma aquí todo su valor profundo y su envergadura para un diálogo verdadero con el mundo del Islam. Un conocimiento de esa naturaleza se instala en el centro mismo uniendo el ser y el saber, Ser y Saber según el nombre mismo de la organización que hoy nos reúne aquí en Buenos Aires.

Dijo el Padre Quiles al comienzo del Diálogo de las Culturas en Villa Ocampo, en San Isidro: "Veo una analogía muy profunda entre el diálogo de las culturas —que se podría llamar diálogo intercultural— y el diálogo interpersonal". Esas palabras podrían sintetizar por sí solas, el tema principal de nuestra reunión de hoy.

Terminaré evocando la Mezquita y la peregrinación que realizaré una vez más a la Meca en los próximos días.

Atribuir a la Mezquita la misma significación que a la

Iglesia, sería incurrir en un error. La Iglesia es esencialmente el lugar sagrado donde cobra realidad el misterio de los Sacramentos. Todo en ella nos recuerda la imagen de Cristo crucificado y su decoración está llena de simbolismo. La Iglesia es la casa de Dios, la Mezquita es la casa de los creyentes.

A la inversa, podría decirse que el único verdadero edificio del Islam es el Corán, monumento del Verbo Divino; y la única verdadera Mezquita el mundo entero, la naturaleza, como dice el Corán.

Bajo el cielo o bajo la cúpula, la Mezquita despeja ante todo, un espacio libre para que se congregue en él la comunidad. Espacio indiferenciado, que carece, pues, de altar y de imágenes, porque Dios está más allá de todo lo imaginable y la cultura islámica es, esencialmente, una cultura de la trascendencia.

Voy a citar, para ilustrar mejor esto, un texto poco conocido publicado por primera vez en la "Feuille d'avis de La-Chaux-de-Fonds", donde un arquitecto describe sencillamente lo que, sin ninguna clase de preparación especializada, pero ya con los ojos del profesional llamado a ser maestro, había visto en una mezquita de Istambul: "Hace falta un lugar silencioso con el rostro vuelto hacia la Meca; debe ser lo bastante vasto para que el corazón se sienta allí a sus anchas, y alto para que en él respiren las oraciones. Hace falta una amplia luz difusa, de modo que no haya en él ninguna sombra; en todo el conjunto, una simplicidad perfecta; y una inmensidad debe encerrarse en las formas. El piso debe ser mayor que una plaza, no para contener muchedumbres, sino para que aquellos que vienen a orar sientan alegría y respeto al encontrarse en esta gran mansión. Nada escapará a la mirada: una vez dentro, se ve todo el inmenso cuadrado cubierto de esteras doradas, hechas de paja de arroz, siempre nuevas; ningún mueble, ni un solo asiento, sino solamente unos pupitres a ras del suelo, y sobre

ellos unos coranes, delante de los cuales se acurrucan los fieles; y de un solo golpe de vista, se perciben los cuatro ángulos, se siente su presencia clara y se edifica el gran cubo perforado de ventanitas desde donde se elevan las cuatro gigantescas vigas maestras unidas por las pechinas; se ve entonces centellear la corona luminosa de las mil ventanitas de la cúpula. En lo alto se abre un vasto espacio cuya forma no se capta, ya que la semiesfera posee el particular encanto de sustraerse a la medida. Frente a la entrada, el "mihrab" no es más que una puerta que da a la "kaaba". Carece de salientes, de corporeidad... La orientación de los ejes de todas las mezquitas de la tierra musulmana hacia la piedra negra de la "kaaba", es un símbolo grandioso de la unidad de la fe".

Lo más notable es, quizá, el hecho de que Le Corbusier, muy joven estudiante que trabajaba entonces en el estudio de Behrens, en Berlín, ya desde el primer contacto haya percibido y haya expresado en un solo golpe de vista, una de las realidades esenciales del Islam. El "mihrab" no es, en efecto, más que una puerta que da a la "kaaba", y los ejes que, partiendo de todas las mezquitas, se orientan en una única dirección constituyen un solo y grandioso símbolo de unidad. De este modo, se compone diariamente un tejido apretado, lanzado a través del espacio, formado por las miradas y las intenciones de los musulmanes, convergentes todas ellas hacia un mismo sitio. La espacialización alcanza aquí su punto límite. Sin embargo, esa convergencia supera toda localización. Se trata de una orientación, no de una implantación o fijación en un sitio determinado. Veamos un ejemplo en el cual se enfrentan, por un lado, la orientación con su carácter inmaterial, y por otro la implantación firme en un terreno.

Hablemos de la fundación de Roma y la de Kufa. Aquí aparece quizá el contraste entre una cultura de campesinos arraigados en su terruño, que posee las cosas para legarlas

en herencia, y una cultura nómada o una cultura de la trascendencia (lo que en este caso viene a ser lo mismo). Por una parte, los gestos con que se procede a la fundación de Roma; por otra, los que sirven de base a la edificación de la mezquita de Kufa: uno de los primeros espacios contruídos por musulmanes.

En la historia de Rómulo y Remo hay apropiación —en sentido material— de un espacio. La reja de un arado que, hincándose en la tierra, fija unos límites que está prohibido traspasar bajo pena de muerte. Así, el “cardo” y el “decumanus” podrán ser trazados conforme a los ritos: a la vez, división del espacio y apropiación del suelo. El espacio quedará, en esta forma, parcelado; le será impuesta la marca de la civilización, y el labrador podrá instalarse en él.

He aquí ahora la historia de fundación de Kufa, hacia el año 638 de nuestra era, tal y como nos la ha transmitido Al Baladhur: “Ordenó a uno de sus hombres que disparase una flecha en la dirección de la «qiblah», y señaló el lugar de su caída. Se disparó una flecha en dirección oriental, el lugar de cuya caída se señaló también”.

Tabari recoge este mismo relato en sus *Anales*: “Un experto arquero se colocó en posición de tiro y disparó hacia la derecha. El que había decidido la construcción, ordenó empezarla en el punto donde la flecha había caído a tierra. El arquero disparó luego de frente, y después en la dirección opuesta. Se decidió entonces que la construcción llegaría hasta los puntos en los que las flechas habían caído”. Más que una implantación, vemos aquí una orientación. El recorrido inmaterial de las flechas atravesando los aires se opone al material del arado que abre surcos en la tierra y la remueve: un espacio se opone a un terreno.

Se tiene así la sensación del aspecto inmaterial de la orientación. Pero ¿cuál es el significado de la orientación hacia el punto único de la “kaaba”, en la Meca? Es éste

un hecho esencial, eminentemente espacial, que se impone a toda la cultura musulmana. Como dice Grabar, "la oración individual se asociaba no al sitio, sino a la dirección, la «qiblah». Cada cual, esté donde esté, se vuelve hacia un polo de referencia que es, para todos, el mismo; de manera que la orientación común constituye, incluso en la soledad, un acto de adhesión a la comunidad. Esa evidencia de las miradas, ese rostro hecho ofrenda y enmarcado por ambas manos, crean a través del espacio la trama de solidaridad que constituye, quizá, la única mezquita auténtica del Islam.

Pero ¿hacia dónde, hacia qué, se vuelven esas miradas? En el punto de convergencia, que es el santuario de la Meca, encontramos, también, en primer término, un espacio libre, una vasta plaza en torno de una forma primordial que es también la más coherente de todas: un cubo. Apenas penetramos en el recinto, quedamos prendidos por esa nitidez absoluta de las formas: una explanada circular, centellante de blancura bajo los rayos del sol; y, dominando ese círculo, el cubo revestido de un paño negro. El encuentro de estas formas tiene la mayor simplicidad imaginable: círculo y cubo, blanco y negro. Sólo subsiste el espacio que se extiende para congregar a los hombres que, con su presencia y sus desplazamientos, llenan y animan esos lugares.

El espacio del Islam coincide aquí con el espacio de la oración: mezquita inmaterial, pero que recubre —como una imagen invertida en un espejo— y que justifica, trascendiéndolo, el territorio del Islam en toda su extensión espacial, en todo su espesor histórico y concreto. Mezquita ideal, sin duda alguna; pero que consolida la comunidad en su solidaridad, que es una realidad, una plenitud allende las fronteras trazadas por la geografía y por los acontecimientos. Porque, en la Meca, el punto de referencia no es sino la huella de una dimensión en vertical que remite a un absoluto. La pertenencia a la comunidad no se halla, pues,

determinada ante todo por una nacionalidad de la sangre y de la raza, asentada en un territorio, en horizontal, en el punto de intersección —abscisa y ordenada— de una historia y de una geografía, sino que se define primordialmente por su relación con ese eje vertical, espacio de espacios, referencia a una dimensión perennemente estable que se impone a la historia y a la geografía.

Pero la convergencia no está hecha tan sólo de miradas y de intenciones, sino también *de movimiento*. Porque su finalidad es el caminar dando vueltas alrededor de la "kaaba", es decir, la circunambulación. El espacio no es, pues, meramente contemplado, sino también animado por un movimiento sin fin. Cada cual puede, a su hora, incluso fuera del período consagrado a la peregrinación, venir a unirse al flujo ininterrumpido que monta una especie de guardia perpetua en torno del punto determinante, y mezclarse con él. La comunidad islámica se recompone así constantemente y atraviesa las edades, siempre fluída e inalterable. La propia peregrinación es un viaje, un desplazamiento en el espacio, una salida de sí mismo y de los propios hábitos, hacia una exterioridad absoluta. Esta exterioridad absoluta ha sido experimentada por algunos, al final del largo viaje, como algo que resulta ser más interior y estar más en el centro de uno mismo, que los hábitos y el ajetreo cotidianos. Como dice Ferid ed-Dine Attar en su *Océano del alma*: "la kaaba es el punto al que se dirige la oración de los humanos; pero la verdadera kaaba es el alma".

La "kaaba" tiene otra particularidad que no ha sido destacada, pese al valor que encierra tanto para la morfología del espacio como en su propio significado. En cualquier otro sitio, los musulmanes rezan codo con codo, en líneas continuas cuyas hileras se ordenan recíprocamente. Esta disposición explica, por otra parte, la forma espacial de la mezquita: hace falta que las hileras se aprieten bien unas



contra otras, sin dejar espacios vacíos, para dar testimonio, una vez más, de la unidad y de la cohesión de la comunidad.

Pero, una vez llegados los fieles a la Meca, ¿qué es lo que acontece? Al cabo del viaje el círculo se cierra de nuevo en torno de la kaaba. La Meca es, pues, el único lugar del mundo donde la oración tiene lugar dando vueltas alrededor del santuario. La recta se convierte en círculo. En ese momento y en ese sitio, la comunidad se realiza, por decirlo así, físicamente.

En esa religión iconoclasta; en esa cultura del absoluto, que ignora las imágenes y los intermediarios de cualquier clase, que ignora toda especie de soporte material en el cual la fe podría llegar a coagularse, el encuentro final que tiene lugar en la Meca, es el encuentro con un hombre procedente del extremo opuesto del horizonte y venido con la misma intención. De manera que al final del viaje, el último descubrimiento que se hace es el del otro, que es también uno mismo: el descubrimiento de sí mismo, de una figura humana. Es cierto que la figura humana está en la otra punta de la plaza, medio oculta por la propia "kaaba"; y sin embargo, el camino más corto entre los seres pasa por ese eje vertical.

Por último, el interior de la "kaaba" es un espacio vacío, del que los objetos están ausentes. En ese espacio no se penetra. El peregrino no se detiene hasta que se aproxima a él. Quien pasase a su interior, podría volverse allí hacia cualquier dirección. Su orientación sería siempre la justa; sus actos, en consecuencia, siempre exactos; permanecería estable en la unidad, plantado en el corazón mismo de las cosas. Toda dirección sería para él la "qiblah", y hasta el espacio más dilatado en la lejanía vendría a coincidir con el centro inmutable. El Corán dice: "De Dios son el Oriente y el Occidente; en cualquier dirección que os volváis, encontraréis su rostro" (II, 109).

Este libro se terminó de imprimir
en los Talleres Gráficos de LINORAP
S.R.L., Coronel Antonio Susini 2375,
Buenos Aires, en la segunda quincena
del mes de marzo de 1981.

Tirada: 1.500 ejemplares